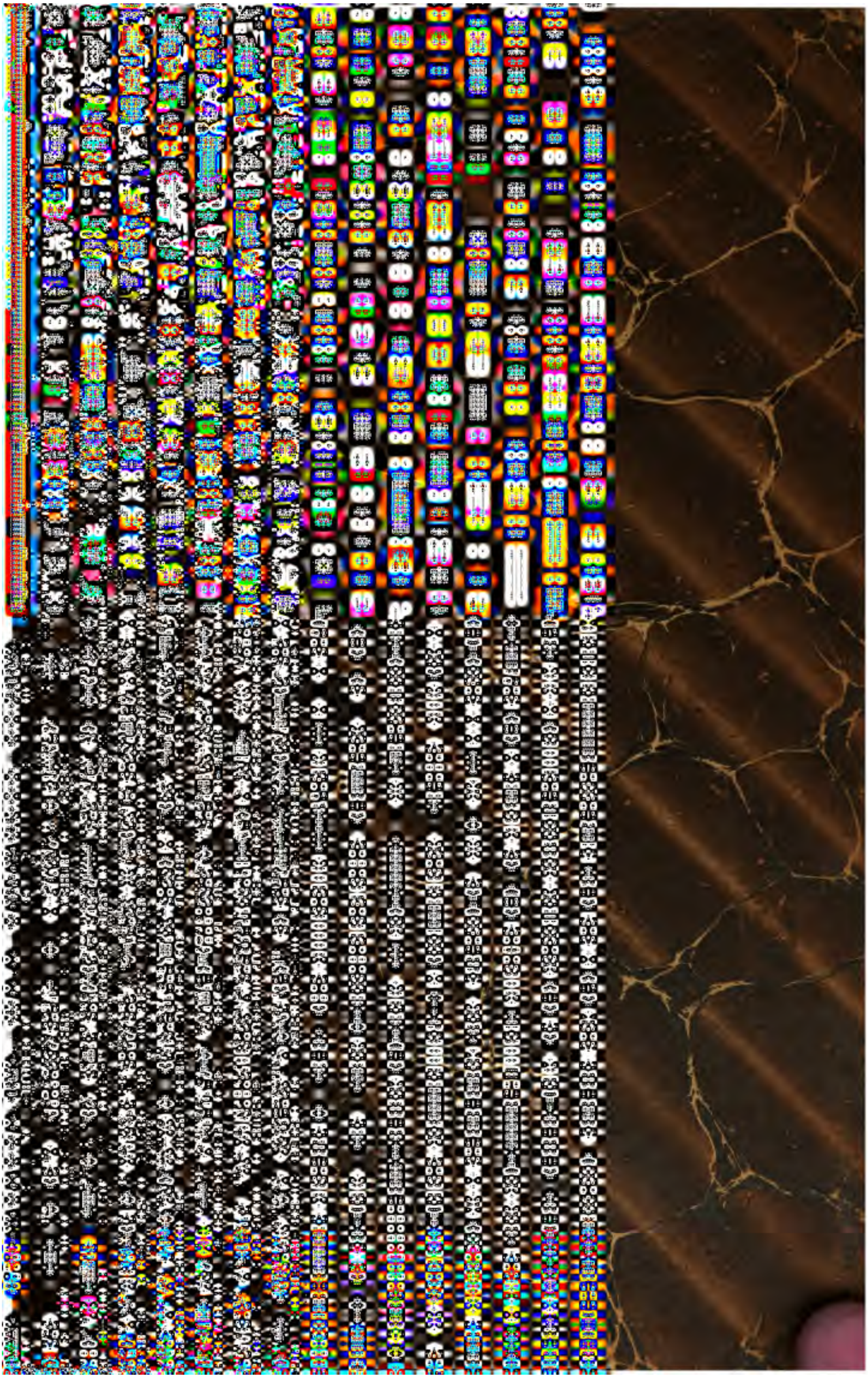


MANUALE

PHILOSOPHIÆ SCHOLASTICÆ

COMPLECTENS :

Lexicon scholasticum,
Logicam, Ontologiam, Cosmologiam,
Psychologiam, Theologiam naturalem,
Ethicam et jus naturale.

QUIBUS ACCEDIT OPUSCULUM :

Précis de l'Histoire de la Philosophie.

AUCTORE

ELIA BLANC

Philosophiæ scholasticæ professore apud Universitatem
Catholicam Lugdunensem.

TOMUS SECUNDUS

PSYCHOLOGIA — THEOLOGIA NATURALIS — ETHICA ET JUS NATURALE
PRÉCIS DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

LUGDUNI
Emmanuel VITTE, editor
3, FORO DICTO BELLECOUR

MCMI

MANUALE

PHILOSOPHIÆ SCHOLASTICÆ

rientiâ internâ seu conscientiâ apprehenduntur. Illa autem versatur corca organa eorumque functiones, quæ sensibus externis observantur.

714. **Psycho-physiologia.** — Hinc jam videmus scientiam novam quam vocant *psycho-physiologiam* non esse unam sed duplicem, sicut anthropologia, quæ est scientia de animâ et corpore. Eadem scientia non potest esse hominis physici et hominis moralis, cùm diversis principiis diversâque methodo utrumque hominem cognoscamus.

715. **Psychologia comparata.** — Psychologia igitur est scientia distincta, quamvis pluribus aliis adjuvetur eisque conjungi possit. Ita est omnino distincta ab historiâ animalium, quamvis eâ utatur feliciter. Hinc *psychologia comparata;* quæ non est mera historia naturalis animalium simul et hominum, sed potiùs cognitio animæ sensitivæ hominum per animam brutorum, in quibus omnes species vel gradus sensibilitatis observare licet.

716. **Psychologia rationalis ; psychologia experimentalis.** — Ex his videmus psychologiam esse non solùm rationalem, sed etiam experimentalem. Ceterùm, omnis scientia, ut alibi ostensum est (cp. XVIII), duplici methodo, experimentali scilicet et rationali, uti debet. Errant igitur qui nonnisi psychologiam experimentalem agnoscunt.

717. **Necessitas experientiæ.** — Sed concedimus experientiam esse psychologo utilissimam et necessariam. Unde attendere debemus non solùm ad nostras proprias cogitationes aut alias affectiones, sed etiam ad indoles hominum et mores totius societatis necnon ad historiam populorum. Expedit pariter observare morbos mentales, alucinationes, somnia aliaque ejusmodi. Attamen nonnisi ratione, conscientiâ et cognitione sui ipsius perficietur scientia psychologica.

718. **Tractatûs divisio.** — Generalis divisio tractatûs de animâ a S. Th. sic traditur :

Quia secundùm Dionysium tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet essentia, virtus et operatio, primò considerabimus ea quæ pertinent ad essentiam animæ, secundò

ea quæ pertinent ad virtutem sive potentias ejus, tertiò ea quæ pertinent ad operationem ejus (1).

719. **De essentiâ animæ. Occurrunt materialismus et spiritualismus.** — Prima quæstio est de essentiâ animæ. Anima humana estne aliquid corporale, ita ut existere non possit sine corpore, an verò aliquid spirituale, id est, subsistens sine corpore? Hinc materialismus et spiritualismus, qui contradictorie opponuntur.

720. **Materialismi variæ species.** — Plures tamen sunt materialismi species. Materialismus crassior, cùm neget quidquid incorporale est, contendit animam non differre a corpore, vel etiam animam esse aliud corpus subtile et quasi umbram corporis ponderabilis; quæ sententia quamdam immortalitatem animæ importare potest.

Alius materialismus admittit quidem animam distingui etiam substantialiter a corpore, sed contendit omnes operationes animæ esse sensibiles. organicas, proindeque animam non posse existere sine corpore; quemadmodum, ex. gr., forma auri existere non potest sine materiâ. Hic materialismus dicitur *sensismus*.

Secundùm dynamismi fautores, materia proprie dicta esset mera apparentia; revera non existerent nisi vires quarum aliæ essent consciæ et aliæ non : hinc mundus spiritualis et mundus corporalis. Sed hoc systema, jam alibi confutatum, vero spiritualismo non favet, quamvis tollat de medio materiam ipsam. Nam verus spiritualismus non est nisi vires consciæ quæ operantur in nobis possint existere sine aliis quibus nunc sociantur. Negatio hujus veritatis vel etiam dubitatio aliquem materialismum importat.

721. **Materialismi historia.** — Materialismi variæ formæ et periculum manifesta sunt ex ejus historiâ. Materialismum antiquum confutaverunt Socrates, Plato et Aristoteles. Sed Plato idealismo nimis favebat. Aristoteles autem neque idealismo neque materialismo indulsit; sed ejus discipuli non pauci, in decursu temporum, perperàm interpretati sunt

(1) Ia, q. 75. Præmium.

doctrinam de unione substantiali animæ cum corpore. Unde doctrina peripatetica visa est favere sensismo.

722. **Hobbes, Collins,** etc. — Iterum invaluit materialismus sæculo decimo septimo. In Angliâ, Hobbes contendit animam esse aliquid corporale subtilissimum. Collins existimavit materiam non esse cogitationis incapacem intelligentiamque fortasse non distingui ab organorum vitâ et functionibus.

723. **Materialistæ in Galliâ**, etc. — In Galliâ, materialismus turpis et impius mox a sensismi fontibus defluxit, cujus fautores præcipui fuerunt Helvetius, d'Holbach, Lamettrie, Saint-Lambert. A sensismo et materialismo non recesserunt generatim positivistæ hodierni. Unde contra hos omnes thesim sequentem statuimus :

THESIS. — *Anima est distincta a corpore, — neque haberi potest ut corporis temperamentum vel harmonia ; — sed est substantia, — essentialiter simplex.*

724. **Anima est distincta a corpore.** — Nam anima est primum principium vitæ proindeque ipsa forma substantialis quâ animantia distinguuntur a non viventibus, ut alibi ostensum est (n. 693 et 697). Porro forma substantialis quâ discriminantur et specificantur omnia corpora, est distincta a materiâ, ideoque a corpore, cujus est actus et perfectio. Ad rem S. Th. :

Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitæ, sicut cor est principium vitæ in animali, tamen aliquod corpus non potest esse primum principium vitæ. Manifestum est enim quod esse principium vitæ, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quòd est corpus ; alioquin omne corpus esset vivens aut principium vitæ. Convenit igitur alicui corpori quòd sit vivens, vel etiam principium vitæ, per hoc quòd est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus ejus. Anima igitur, quæ est primum principium vitæ, non est corpus, sed corporis actus ; sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus (1).

Ceterùm distinctio animæ et corporis ostenditur omnibus

(1) I[a], q. 75, a. 1. — Cf. etiam *Cg.* lib. II, cp. LXV.

argumentis quæ non solùm hanc distinctionem sed etiam animæ simplicitatem et spiritualitatem demonstrant.

725. **Quomodo anima corpus movet.** — Cùm anima sit primum principium vitæ corporis, oportet ut corpus moveat simul ac seipsam. Hic autem motus animæ non est concipiendus tanquam motus localis. Anima enim non movetur localiter nisi quatenus corpori unitur; unde movetur per accidens. Per se motui locali non subjicitur (1). Item si anima recedit a corpore, non est cessatio contactûs; nam contactus animæ et corporis est solummodo virtualis: anima tangit corpus quatenus illud informat et vivificat.

726. **Anima non est complexio neque harmonia corporis.** — Non defuerunt materialistæ veteres qui dixerunt animam esse quidem distinctam a materiâ seu corpore, sed tanquam accidens a substantiâ; unde contenderunt animam esse complexionem vel harmoniam corporis. Quem errorem non pauci materialistæ hodierni variis modis renovaverunt.

1º Porro falsum est primò animam esse complexionem corporis, ut putavit Galenus. Nam primum principium vitæ, ut alibi ostensum est (nº 694), est distinctum a viribus physicis et chimicis. Ex viribus autem ejusmodi complexio exsurgere videtur.

Deinde complexio est qualitas, quæ gradus suscipere potest. Anima autem est forma substantialis, quæ proinde augeri aut minui non potest.

Tandem anima (agitur de animâ humanâ) resistere potest passionibus, quæ ex complexione nascuntur. Unde anima non est complexio. Ad rem S. Th. :

> Anima regit corpus et repugnat passionibus, quæ complexionem sequuntur; ex complexione enim aliqui sunt magis aliis ad concupiscentias vel iras apti, qui tamen magis ab eis abstinent, propter aliquid refrenans, ut patet in continentibus. Hoc autem non facit complexio. Non est igitur anima complexio.
>
> Deceptus autem fuisse videtur Galenus ex hoc quòd non consideravit aliter passionem attribui complexioni et aliter

(1) S. Th., ibid., ad 1.

cut disponenti,
ssionibus, sicut
, tanquam prin-
nibus formale,

harmoniam :

bet et comple-
pus aut regere
plexio. Ex qui-
armonia, sicut

iam intendimus
ossit subsistere
dictis animam

m illud speci-
omnia corpora
i corpus huma-

Porro primum
ccidentale, cùm
est enim *potiùs*
vitæ est neces-

nam humanam
us modificatio-
od est ejusmodi

rravit ergo Kan-
ratim substan-
demonstrabiles.
ntia animæ ex
ntur etiam con-
odificationibus

729. **Conclusiones contra sensistas.** — Erraverunt pariter tum sensistæ veteres (Heraclitus), qui putabant omnia fluere et fieri, nihil autem subsistere, tum sensistæ moderni, qui existimaverunt nos non cognoscere nisi sensationes vel affectiones nostras.

Sed contra cognoscimus affectiones quas experimur esse *nostras;* unde subjectum seu substantiam simul cum modificationibus cognoscimus.

Deinde singulæ sensationes vel aliæ modificationes non concipiuntur sine subjecto in quo insunt et in quo sociantur.

Tertiò, ipsa successio sensationum vel aliarum modificationum importat aliquod subjectum, quod remanet idem. Sane non cognoscimus intuitive ipsam essentiam animæ, sed eam apprehendimus per ejus actus; deinde, ratiocinando, devenimus in cognitionem plus minusve perfectam, ut infra explicabitur.

730. **Aliæ conclusiones.** — Ex dictis patet etiam animæ essentiam non esse proprie in ipsâ cogitatione, neque in aliquâ potentiâ cogitandi vel volendi, sed esse in ipso primo principio substantiali omnium cogitationum et potentiarum. Erraverunt igitur aut saltem improprie locuti sunt Cartesius, Malebranchius, Rosminius, Leibnizius, etc.

731. **Cartesii critica : essentia animæ non est cogitatio.** — Et primò quidem essentia animæ non potest esse cogitatio, licèt cogitatio sit animæ actus et perfectio. Nam cogitatio est actus secundus seu operatio, quæ existentiam et naturam animæ consequitur et manifestat. Nisi anima seipsam producat, non potest esse sua cogitatio.

Adde cogitationem esse maxime mobilem, dum animæ essentia non mutatur.

Insuper opinio cartesiana videtur valde periculosa, præsertim ex eo quòd anima subsistens, si esset ipsa cogitatio, esset quasi actus purus et divinus.

Aliunde, si anima non subsisteret, sed esset solummodo cogitatio transiens aut fluxus cogitationum, jam vera esset aliquo modo sententia sensistarum, qui dicunt animam esse

cogitationum seriem aut collectionem, non autem esse substantiam, aut saltem hanc substantiam esse nobis ignotam.

732. **Leibnizii critica.** — Neque admittenda est opinio Leibnizii, Wolfii, etc. qui dicunt essentiam animæ esse repositam in virtute repræsentandi universum ; quâ virtute cognitio explicaretur. Nam essentia animæ non potest esse sita in aliquo accidente, neque etiam in aliquâ proprietate, cùm anima sit principium substantiale.

733. **Anima est essentialiter simplex.** — Ulteriùs progredientes, asserimus animam esse simplicem quoad essentiam. Sane, ut infra dicetur, anima multis potentiis ornatur ; unde distinguuntur aliquo modo anima intellectiva, anima sensitiva et anima vegetativa : sed ipsa essentia animæ est simplex.

Etenim anima est forma substantialis corporis humani. Ergo ejus essentia excludit materiam proindeque divisibilitatem.

Aliunde anima est primum principium vitæ. Porro aliquid primum est necessariò simplex.

Sed demonstratio petitur præsertim ex experientiâ, hoc modo : Anima cognoscit objecta simplicia; — actus cognitionis est simplex ; — simplex est etiam principium cognitionis ; — denique intellectus et voluntas inveniri et consociari non possunt nisi in subjecto simplici. Ergo anima est simplex.

1° Anima cognoscit id quod est simplex; ex. gr. : Deum, universalia, punctum mathematicum. Porro compositum, quatenus tale, cognoscere nequit ea quæ sunt simplicia.

2° Actus cognitionis est simplex. Nam dividi non potest ; eadem cognitio perfici non potest duobus quæ simul cognoscant. Revera si duo simul cognoscunt, vel ambo idem totum cognoscunt et tunc sunt duo actus cognitionis, vel unumquodque dimidium cognoscit, et tunc nullus cognoscit. Indivisibilis est enim actus cognitionis, etiam quando circa objectum complexum versatur ; hoc pacto propositio, judicium, syllogismus sunt formaliter aliquid simplex : intelliguntur unico et indivisibili actu, aut non intelliguntur.

3° Simplex est etiam principium cognoscens, cogitans et sui conscium, quod nobis inest. Nam, nisi hoc principium sit indivisibile, impossibiles sunt scientia, memoria et præsertim conscientia.

4° Denique intellectus et voluntas sunt ejusdem subjecti indivisibilis. Nam idem est qui intelligit et vult; idem est præsertim qui elicit actum humanum, scilicet liberum, qui necessariò constat ex cognitione et voluntate.

734. **Argumentum petitum ex reflexione.** — Sæpe demonstratur simplicitas animæ ex actu reflexionis animæ in seipsam. Sed fortè actus reflexionis non est simplex nisi quia est actus cognitionis. Unde non est argumentum distinctum.

735. **Simplicitas animæ et simplicitas puncti mathematici.** — Ut plane cognoscatur animæ simplicitas quam statuimus, bene distinguenda est a simplicitate puncti mathematici. Hæc ad quantitatem solummodo pertinet; unde punctum concipitur tanquam principium lineæ, etc. Illa autem ad ens ipsum refertur et excludit non solùm quamcumque divisionem quantitatis, sed etiam quamcumque substantiæ dissolutionem. Unde anima non est principium lineæ, nec determinat locum; proprie non tangit nec tangitur; est in corpore, sed non mensuratur, etc.

736. **Objectiones.** — 1° Ipsis scholasticis fatentibus, quod est principium et subjectum cognitionis sensibilis, id est compositum, nempe organum animatum. Unde cognitio, saltem cognitio sensibilis, non est simplex, nec animam simplicem importat.

Resp. — Organum animatum est solummodo principium secundarium cognitionis sensibilis; principium autem primum et formale est ipsa anima, quæ organum informat. Hoc principium primum est necessariò simplex, etiam propter simplicitatem actûs cognitionis sensibilis, scilicet sensationis. Ceterùm non desunt controversiæ circa naturam sensationis et speciei intelligibilis (v. cp. XLVIII).

2° Anima simplex concipi non potest proindeque est aliquid

impossibile. Saltem idea simplicitatis animæ est mere negativa : simplex enim est id quod est inextensum, absque partibus.

Resp. — Animam simplicem imaginari non possumus, sed concipimus, partim positive et partim negative. Concipimus enim animam tanquam primum principium vitæ, quod excludit materiam et divisibilitatem.

3° Substantia simplex locum occupare non valet, neque a fortiori locum continere potest. Anima verò locum occupat et continet, unà cum corpore quod informat. Ergo.

Resp. — Anima locum non occupat per seipsam, sed propter corpus quod informat et vivificat. Solum corpus est divisibile et mensurabile.

4° Anima tangit corpus, cùm illud moveat et moveri nequeat corpus nisi per contactum. Porro contactus ille extensionem animæ importat.

Resp. — Contactus ille, ut diximus, non est contactus actualis, seu potiùs *quantitatis*, sed est contactus *virtutis*, quatenus anima dat esse corpori et est principium primum omnium operationum corporis et organorum.

5° Si anima esset simplex, quomodo fieret ut ipsa personalitas videretur amitti aut mutari quibusdam in morbis *(maladies de la mémoire, maladies de la personnalité)*.

Resp. — Jam alibi responsum est (n. 238). Principium primum quod cogitat, vult et est suî conscium, non amittitur neque mutatur, sed decipitur. Nam cognoscit seipsum non per essentiam suam, sed per affectiones suas, quæ morbo perturbantur aut in oblivionem abeunt.

6° Anima videtur esse divisibilis quoad facultates suas, quæ sunt multiplices, necnon quoad vires, quæ crescere vel minui possunt.

Resp. — Utique potentiæ seu facultates animæ sunt plures, ut infra explicabitur; sed ipsa essentia, quæ est radix earum, est simplex. Singulæ autem potentiæ crescere aut minui non possunt, sed earum operationes sunt plus minusve perfectæ propter variam dispositionem organorum.

CAPUT XLIV

DE SPIRITUALITATE ET IMMORTALITATE ANIMÆ

Nunc transeamus ad proprietates quæ animam humanam distinguunt a ceteris.

THESIS. — *Propter naturam suam intellectualem, anima humana est immaterialis et subsistens, id est, spiritualis — et immortalis, — præ animabus bestiarum. — Differt igitur essentialiter ab istis, licèt non sit neque evadere possit, post hanc vitam, spiritus purus. — Distinguitur ab homine et a totâ personâ sicut forma vel pars principalis distinguitur a composito.*

737. **Anima humana est spiritualis.** — Animæ spiritualitatem ex ejus naturâ intellectuali inferimus, non autem ex ejus simplicitate. Nam amima brutorum est simplex; quæ tamen non est independens a corpore quoad esse. Erraverunt igitur cartesiani, asserentes animam humanam esse spiritualem quia est simplex.

738. **Vera notio spiritûs.** — Primùm vera notio spiritûs et spiritualitatis tradenda est. Spiritus est substantia quæ sine materiâ agere proindeque existere potest. Cùm enim actio consequatur existentiam, hæc per illam cognoscitur. Sane spiritus quidam non purus uniri potest cum materiâ; sed, etiam durante hac unione substantiali, oportet ut spiritus quasdam operationes exerceat immateriales, spirituales, inorganicas. Ex operationibus et facultatibus ejusmodi patebit ejus natura. Porro non aliter demonstratur animæ humanæ spiritualitas. Ejus facultates et operationes propriæ et specificæ sunt immateriales, inorganicæ, proindeque spirituales, et ideo anima ipsa est spiritualis.

739. **Intelligentia est immaterialis.** — Nam actus intelligendi transcendit materiam omnesque vires materiales, sive propter *objectum* ipsum quod intelligitur, sive propter *modum* quo objectum apprehenditur.

1° *Propter objectum.* Objectum enim intellectûs sunt uni-

quæ sunt *ubique*
ia, quæ sunt om-
ri et spatio nullo

pprehendit etiam
i modo spirituali,
ateriâ ; unde ma-
ritualiter cognos-
vocabula (exceptis
unt communia, id

ter demonstramus
sse immateriales,
m quemadmodum
honestum intel-
ppetitu rationali

ilis. — Ex dictis
sibilem. Unde im-
ckius, cujus sen-
llo modo materia
dictæ, id est, actûs
lis, ut dictum est.
sensatio, materia
bjectum et princi-
odo primum prin-

Qui contendunt,
possibilem, debent
fferre ab actu sen-
r actum sentiendi
assiorem materia-

rma substantialis
ecis. Atqui causa
, spiritualis.

Resp. — Causa formalis corporis non est materialis, cujus activitas et potentiæ non limitantur corpore. Atqui anima humana est ejusmodi.

2o Anima humana omnino dependet a corpore et organis ad actum intelligendi eliciendum; unde actus intelligendi non est immaterialis, neque proinde anima ipsa.

Resp. — Hæc dependentia intellectûs a sensibus est indirecta et objectiva, non autem subjectiva : oritur nempe ex unione animæ cum corpore, quâ fit ut intellectus non possit intelligere sine phantasmate, sicut infra explicabitur. Sed exinde non sequitur actum intelligendi exerceri per corpus et organum.

3o Videtur quòd materia sit capax cogitationis ; nam concurrit ad omnes actus vitæ vegetativæ, sensitivæ et intellectivæ.

Resp. — Materia est principium passivum, non verò principium activum vegetandi et sentiendi; nullo modo autem est principium intelligendi, quamvis concurrat ad vitam sensitivam, quæ est vitæ intellectivæ, suppositâ unione animæ cum corpore, naturaliter necessaria.

744. **Anima humana est immortalis.** — Alia est immortalitas *naturæ*, quæ spiritualitatem consequitur, ut patet, et alia immortalitas *facti*, quâ creatura conservatur in æternum a Causâ primâ. Porro asserimus animam humanam esse immortalem utroque modo.

745. **Anima humana est immortalis naturâ suâ.** — Anima humana est immortalis naturâ suâ, si incorruptibilis est tum directe tum indirecte : directe, id est, *per se*, propter seipsam; indirecte, id est, *per accidens*, propter corpus, quo indigeret tanquam subjecto ad existendum. Porro anima humana est incorruptibilis directe, quia essentiâ suâ est simplex. Est etiam incorruptibilis indirecte, quia est subsistens, non indigens corpore ad existendum, cùm sit spiritualis. Ergo. Quod sic explicat S. Th. :

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem. Dupliciter enim aliquid corrumpitur : uno

...possibile est autem
...per accidens, id est
...mpetit alicui gene-
...nerationem acqui-
... quod per se habet
...i per se Quæ verò
...ateriales, dicuntur
...orruptionem com-
...d animæ brutorum
...ima humana. Unde
... corporibus; anima
...i per se corrumpe-
...bile non solùm de
...st forma tantùm.
...ndùm se convenit
...n per se convenit
...ndùm hoc acquirit
...undùm hoc autem
...rma ab eâ. Impos-
...ipsâ; unde impos-
...se (1).

... de facto. — Igitur
...eam non conservet,
...re non licet.

...lare in hoc mundo,
... porro anima non
...ria.

...inem, ut patet ex
...s; beatitudo autem
... :

...e frustra. Sed homo
...uod patet ex hoc
...; homo autem per
...t nunc, sicut bruta
...go homo perpetui-
...iciter et secundùm
...

...lant ut virtus con-
...n cum pænâ; hoc
...

4° Immortalitatem animæ testantur consensus populorum et sensus communis, quamvis non pauci philosophi de hac veritate dubitaverint aut etiam eam negaverint. Ad rem Tullius :

Maximum verò argumentum est naturam ipsam de immortalitate animorum tacitam judicare, quòd omnibus curæ sunt, maxime quidem, quæ post mortem futura sunt... Quid ipsa sepulchrorum monumenta, quid elogia significant, nisi nos futura cogitare ?... Inhæret in mentibus quasi sæculorum quoddam augurium futurorum : idque in maximis ingeniis altissimisque animis, et existit maxime, et apparet facillime... Quòd si omnium consensus naturæ vox est, omnesque qui ubique sunt consentiunt esse aliquid quod ad eos pertineat qui e vitâ cesserunt, nobis quoque idem existimandum est (1).

747. **Probationes morales immortalitatis animæ discutiuntur.** — Probationes ex principiis moralibus videri possunt incertæ primo intuitu ; sed, si penitùs eas scrutamur, cogunt assensum.

1° Sic demonstrativum est argumentum quod fundatur in appetitu naturali beatitudinis. Sane sæpissime frustrantur desideria hominum. Sed appetitus beatitudinis non est desiderium alicujus boni particularis, quod sæpe modo injusto vel propter ignorantiam appetitur ; nam est desiderium naturale et invincibile boni perfecti et honesti. Unde Creator illud frustrare non potest. Nec objicere licet multa viventia (scilicet plantas et animalia) frustrari fine, id est, perfectione, cùm sæpissime pereant præmature. Nam finem suum non cognoscunt.

2° Neque leve est argumentum ex justitiâ Dei. Sane Deus non est creaturæ debitor. Sed, suppositâ creatione. Deus sibi debet ut creatura justa finem suum ultimum obtineat, scilicet beatitudinem sine fine.

3° Neque parvi pendimus argumentum ex consensu populorum. Nam hic consensus, cùm versetur circa conclusionem moralem, omnibus necessariam et aliquo modo obviam, est criterium certissimum veritatis.

(1) *Tuscul.*, l. I, cp. XIII.

[illegible] **tiuntur**. — Simi-
[illegible] ca. Nam, quamvis
[illegible] sensitivâ, tamen
[illegible] opponuntur. Unde
[illegible] sensibilis. Igitur
[illegible] nisi per accidens,

[illegible] ptionem corporis,
[illegible] bilitatem corporis.
[illegible] debilitato corpore,
[illegible] scilicet virtus ani-
[illegible] debilitatur, debili-
[illegible] oc patet : Si enim
[illegible], nunquam restau-
[illegible] n quòd quantum-
[illegible] rganum reparetur,
[illegible] les quòd, si senex
[illegible] cut juvenis. Quum
[illegible] on indiget organo,
[illegible] tur neque per se,
[illegible] m aliam debilitatem
[illegible] s accidit fatigatio
[illegible] corporis, hoc non
[illegible] lectûs, sed propter
[illegible] diget, scilicet ima-
[illegible] utum. Patet igitur
[illegible] is ; ergo et anima
[illegible] tantia (1).

[illegible] **rum**. — Ex dictis
[illegible] næ et animæ bru-
[illegible] nem et alias facul-
[illegible] accidentia catego-
[illegible] substantiam ipsam
[illegible] tanquam proprie-
[illegible] e non potest esse

[illegible] **s**. — Minor videtur
[illegible], qui est angelus.
[illegible] platonici, existi-

mare potuerunt animas humanas esse angelos lapsos et corporibus vinctos. Sed revera anima non est corpori accidentaliter unita, cùm sit forma substantialis corporis, atque uti debeat sensibus, sive externis, sive internis. Unde intellectus humanus est valde imperfectus, qui intelligit abstrahendo a phantasmatibus et nonnisi ratiocinando perficitur.

751. **Anima et persona.** — Ex dictis patet etiam quomodo anima se habeat ad personam. Sane anima non est ipsa persona, ipsum *ego*, sed tantùm pars principalis ejus, scilicet hominis, cui soli tribuuntur perfecte omnes operationes humanæ, inprimis operationes sensitivæ, quæ per organa exercentur. Si anima esset absolute ipsa persona, ipsum ego, non uniretur corpori nisi tanquam instrumento. Sed revera corpus ingreditur personam, ut infra explicabitur. Apposite S. Th. :

Quòd hæc anima sit hic homo... sustineri posset, si poneretur quòd animæ sensitivæ operatio esset ejus propria sine corpore : quia omnes operationes quæ attribuuntur homini convenirent soli animæ. Illud autem est unaquæque res quod operatur operationes illius rei; unde illud est homo quod operatur operationes hominis. Ostensum est autem quòd sentire non est operatio animæ tantùm. Cùm igitur sentire sit quædam operatio hominis, licèt non propria, manifestum est quòd homo non est anima tantùm, sed aliquid compositum ex animâ et corpore. Plato verò, ponens sentire esse proprium animæ, ponere potuit quòd homo esset anima utens corpore (1).

CAPUT XLV

DE ANIMÆ ORIGINE

Jam satis cognitâ animæ humanæ naturâ, facilè solvetur quæstio de origine animæ. Hinc thesis sequens :

Thesis. — *Anima humana non præexistit corpori, — nec oritur ex generatione, sed per solam creationem. — Quæ conclusio maxime adversatur transformismo.*

(1) 1a, q. 75, a. 4.

[illegible] **corpori**. — Hoc
[illegible] theistas : contra
[illegible] num fuisse pro-
[illegible] er aliquod pecca-
[illegible] enam subeundam;
[illegible] tendunt animam
[illegible] se æternam atque
[illegible]

[illegible] Averrois, dicentis
[illegible] umdem in cunctis
[illegible]

[illegible] **utatio.** — Hypo-
[illegible] pantheismi ab-
[illegible] ellectiva hominis
[illegible] vinum esse simul
[illegible] perfectissimum,
[illegible] utabilem, etc. Ad
[illegible]

[illegible] mima non sit Deus.
[illegible] ntia Dei violatur,
[illegible] ere... Non est pars
[illegible] deterius, nec pro-
[illegible] a vel inciperet ha-
[illegible] ere quod habebat,
[illegible]. Quàm verò aliter
[illegible] stimonio ; quisquis
[illegible]

[illegible] **io.** — Hypothesis
[illegible] st corporis forma
[illegible] naturalem opera-
[illegible]

[illegible] stituit in perfecto
[illegible] jusque rei species
[illegible] anæ naturæ, non
[illegible] dùm quòd est cor-
[illegible] animam sine cor-

Et alibi fusiùs eamdem doctrinam explicat :

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt quòd animæ intellectivæ accidat uniri corpori, ponentes eam esse ejusdem conditionis cum substantiis spiritualibus quæ corpori non uniuntur; et ideo posuerunt animas hominum simul a principio cum angelis creatas. Sed hæc opinio falsa est; primò quidem quantùm ad radicem : si enim accidentaliter conveniret animæ corpori uniri, sequeretur quòd homo, qui ex istâ unione constituitur, esset ens per accidens; vel quòd anima esset homo : quod falsum est, ut supra ostensum est. Quòd etiam anima humana non sit ejusdem naturæ cum angelis, ipse diversus modus intelligendi ostendit... Homo enim intelligit a sensibus accipiendo, et convertendo se ad phantasmata, ... et ideo anima ejus indiget uniri corpori, quo indiget ad operationem sensitivæ partis; quod de angelo dici non potest. Secundò apparet falsitas in ipsâ positione. Si enim animæ naturale est corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam, et sine corpore existens non habet suæ naturæ perfectionem. Non fuit autem conveniens ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, et ab his quæ sunt præter naturam; non enim fecit hominem sine manu, aut sine pede, quæ sunt partes naturales hominis; multò igitur minùs fecit animam sine corpore (1).

Occurrit nunc quæstio incidens, non tamen parvi momenti :

755. **Quonam momento anima corpori uniatur?** — S. Thomas et veteres scholastici, cum Aristotele, existimaverunt corpus humanum informari primùm animâ vegetativâ, deinde animâ sensitivâ, corruptâ priore, tandem animâ spirituali, de foris adveniente, scilicet a Deo creatâ. Quam sententiam sic proponit S. Th. postquam plures alias contrarias optime confutavit :

Aliqui dixerunt quòd operationes vitæ quæ apparent in embryone non sunt ab animâ ejus, sed ab animâ matris, vel a virtute formativâ quæ est in semine. Quorum utrumque falsum est. Opera enim vitæ non possunt esse a principio extrinseco, sicut sentire, nutriri et augeri; et ideo dicendum est quòd anima præexistit in embryone, a principio quidem nutritiva, postmodum autem sensitiva, et tandem intellectiva. Dicunt ergo quidam quòd supra animam vegetabilem, quæ primò inerat, supervenit alia anima, quæ est sensitiva;

(1) Ibid., q. 118, a. 3.

supra illam iterum alia, quæ est intellectiva. Et sic sunt in homine tres animæ, quarum una est in potentiâ ad aliam; quod supra improbatum est... Et ideo alii dicunt quòd illa eadem anima quæ primò fuit vegetativa tantùm, postmodum per actionem virtutis quæ est in semine perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei de foris illustrantis. Et propter hoc dicit Philosophus... quòd intellectus venit ab extrinseco. Sed hoc stare non potest: primò quidem, quia nulla forma substantialis recipit magis et minùs; sed superadditio majoris perfectionis facit aliam speciem, sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris. Non est autem possibile ut una et eadem forma numero, sit diversarum specierum. Secundò, quia sequeretur quòd generatio animalis esset motus continuus paulatim procedens de imperfecto ad perfectum, sicut accidit in alteratione. Tertiò, quia sequeretur quòd generatio hominis aut animalis non sit generatio simpliciter, quia subjectum ejus esset ens actu. Si enim a principio in materiâ prolis est anima vegetabilis, et postmodum usque ad perfectum paulatim perducitur, erit semper additio perfectionis sequentis sine corruptione perfectionis præcedentis; quod est contra rationem generationis simpliciter. Quartò, quia aut id quod causatur ex actione Dei est aliquid subsistens; et ita oportet quòd sit aliud per essentiam a formâ præexistente, quæ non erat subsistens; et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore; aut non est aliquid subsistens, sed quædam perfectio animæ preexistentis; et sic ex necessitate sequitur quòd anima intellectiva corrumpatur, corrupto corpore; quod est impossibile... Et ideo dicendum est quòd cùm generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere quòd tam in homine quàm in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris; ita tamen quòd sequens forma habet quidquid hàbebat prima, et adhuc ampliùs: et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem, tam in homine quâm in aliis animalibus... Sic igitur dicendum est quòd anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanæ, quæ simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis præexistentibus (1).

Sed plurimi scholastici recentiores sententiam contrariam amplexati sunt, dicentes corpus humanum a primo instanti conceptionis informari animâ spirituali. Hujus autem animæ spiritualis potentiæ diversæ transirent successive in actum, ita ùt primò ens generatum, solummodo nutriretur, deinde

(1) I[a], q. 118, a. 2, ad 2.

nutriretur et sentiret, tandem nutriretur, sentiret et intelligeret. Rationes hujus sententiæ sunt ejusmodi :

756. **Rationes pro animatione immediatâ.** — 1° Anima spiritualis, cùm non destituatur ullis potentiis animæ vegetativæ et animæ sensitivæ, potest æque ac istæ esse primum principium vitæ in embryone et in animali imperfecto. Sane anima spiritualis corpus infantile informat, antequam infans vitam intellectualem agere possit. Cur ergo anima spiritualis non informaret corpus infantis statim ab initio?

2° Si requiritur aliqua dispositio in corpore, ut anima spiritualis perfecte illud informet et vivificet, anima spiritualis videtur omnino capax disponendi corpus per suas potentias vegetativas vel sensitivas. Imò, sola anima spiritualis videtur esse apta ad præparandum sibi corpus ; nam sola colligit in se omnes potentias inferiores et ordinat ad vitam intellectivam.

3° Quod ad animam vegetativam attinet, saltem gratis asseritur hanc disponere materiam ad suscipiendam vitam sensitivam. Nam, ut testatur scientia hodierna, inveniuntur multæ species animalium infimorum, quæ vix a plantis distinguuntur. Ceterùm, embryones animalium statim a principio animâ sensitivâ informari videntur.

4° Hæc sententia transformismo nimis favere videtur. Nam, juxta hanc sententiam, embryo animalium primò informaretur solâ animâ vegetativâ, et deinde in animal transformaretur virtute suâ.

757. **Opinio media.** — Attamen his et aliis similibus rationibus non demonstratur corpus humanum statim ab initio informari animâ intellectivâ. Sed hæc opinio æque ac opinio S. Thomæ et veterum maximis difficultatibus laborat. Unde sententiam quasi mediam proferimus, quâ forte incommoda utriusque vitantur.

Existimamus ergo statim a primo instanti conceptionis embryonem animâ sensitivâ informari, donec corpus sit aptum ad suscipiendam animam spiritualem. Hæc autem, de foris adveniens, utpote a Deo creata, transformat hoc animal humanum in animal rationale. Dico : *animal humanum ;*

nam, etiam ante adventum animæ spiritualis, hòc vivens est specifice distinctum a ceteris animalibus. Anima autem intellectiva, quæ deinde in locum animæ sensitivæ sufficitur, constituit differentiam non solùm specificam, sed genericam.

758. **Anima sensibilis embryonem ab initio informat.** — Rationes hujus affirmationis sunt ejusmodi :

1° Teste scientiâ experimentali, statim ab initio embryo nutritur materiis inorganicis, ad modum animalium, non autem materiis inorganicis, ad modum plantarum. Unde embryo informatur jam animâ sensitivâ.

2° Adhuc teste scientiâ experimentali, anima vegetativa esset inutilis ad præparandum adventum animæ sensitivæ; imò, esset potiùs obstaculum.

Nam regnum vegetabile et regnum animale diversa sunt, ita ut unum ab altero recedat proficiendo; unde plantæ quæ sunt affines animalibus infimis non sunt perfectissimæ sed imperfectæ quàm maximè.

3° Sententia opposita quemdam transformismum importat, ut jam dictum est.

759. **Anima rationalis in locum animæ sensitivæ sufficitur.** — Hæc secunda pars sic fortè suaderi potest :

1° Licèt anima rationalis omnes potentias tam animæ vegetativæ quàm animæ sensitivæ habeat, non tamen ad istas potentias ordinatur, sed potiùs istæ potentiæ, cum corpore quod vivificant, ad ipsam ordinantur. Unde corpus constituatur oportet antequam anima rationalis de foris adveniat.

2° Videtur quòd generatio humana debeat esse non minùs perfecta quàm generationes inferiores, animalium vel plantarum, dummodo spiritualitas animæ salvetur. Porro juxta sententiam propositam, generatio humana non est minùs perfecta quàm generatio animalium, et ista non est minùs perfecta quàm generatio plantarum.

3° Ratio præcipua est ordinis moralis. Non est conveniens sapientiæ Dei ut creet animam statim ac existit embryo et sic eam alliget corpori minimo et invisibili, quod sæpe (aut etiam sæpissime, ut aiunt plures) destruitur antequam evolvatur et ejus existentia cognosci possit.

4° Tandem hac sententiâ fortasse meliùs explicatur transmissio qualitatum quæ dicuntur hereditariæ, necnon aliquo modo transmissio peccati originalis.

760. **Conclusio.** — Igitur hæc sententia media mutuatur a sententiis extremis rationes quibus nititur. Non valde differt a sententiâ S. Thomæ qui aliter opinatus esset, si inventis scientiæ experimentalis hodiernæ edoctus fuisset.

761. **De origine animæ variæ sententiæ.** — Nunc determinanda est origo ipsa animæ humanæ. Occurrunt variæ sententiæ : *traducianismus*, affirmans animam humanam oriri et propagari per traducem ex animâ simul et corpore parentum (ita Apollinaris aliique heterodoxi, necnon Tertullianus) ; — *generatianismus* seu traducianismus spiritualis, affirmans animam ex animâ parentum traduci, nullo modo autem ex corpore (ita etiam novissimis temporibus Froschammer aliique germani).

His erroribus affinis est opinio Leibnizii dicentis cunctas animas præcontineri in semine parentum, ascendendo usque sd Adamum, in quo jam præexistebant in corpusculis organicis inclusæ.

Huic opinioni accedit etiam sententia Rosminii, qui existimat animam sensitivam a parentibus derivari, postea autem fieri intellectivam per manifestationem ideæ entis.

Omnes hos errores excludit *creatianismus*, qui tuetur animas rationales oriri per creationem atque statim infundi corporibus quibus destinantur.

762. **Animæ humanæ oriuntur per creationem.** — Animæ humanæ oriri nequeunt ex traduce carnis, neque ex traduce animæ parentum. Primò, non ex traduce carnis : nam corpus impotens est ad substantiam spiritualem producendam. Secundò, non ex traduce animæ parentum : nam anima filii vel esset tota anima parentis, vel pars ejusdem ; porro neutrum dici potest.

Aliis verbis et breviùs : anima humana, cùm sit spiritus, non potest corrumpi neque generari, et ideo oriri non potest nisi per creationem.

...izium et Rosmi-
... Leibnizii et Ros-
... posse intellectivam.
..., esse non potest
... rietas. Anima au-
... lis, seu non sub-
... ctum, neque potest
... is.

... ii absurda con-
... Rosminii nonnulla
... fieret humana et
... solam facultatem
... alis propter acci-
... deretur cur ani-
... es et spirituales.
... inum non possent
... am priorem. Inde
... sive humanæ sive
..., jam prævaleret

...um. — Loquendo
... termino, oportet
... tendere. Quamvis
... potentiâ materiæ,
... im non est formæ
... Unde animal gene-
... a bruti educitur
... inis creatur simul
... m homo generat,
... eneret ; vere etiam
... us a Deo creetur.
... rpus filii, quamvis
... ima spiritualis et
... itur est auctor filii,
... r corpus, indirecte

... ium. — Hæc doc-

trina de origine animæ humanæ transformismum excludit, quatenus ille usque ad corpus et animam hominis extenderetur. Sane absurdum est dicere materiam inorganicam ex se mutatam fuisse in vegetabile; absurdum est etiam dicere corpus vegetabile ex se mutatum fuisse in corpus animale. Sed a fortiori absurdum est dicere corpus animale fuisse mutatum ex se in corpus humanum. Nam entia inorganica, plantæ et bruta non differunt inter se nisi propter formas substantiales eductas e potentiâ materiæ, dum bruta et homines differunt propter formam substantialem subsistentem, id est, propter spiritum.

767. **Objectio.** — Anima humana est ejusdem generis ac anima brutorum; unde homo definitur : « animal rationale ». Itaque, si anima brutorum vi generationis educitur ex potentiâ materiæ, non videtur cur anima hominis educi non posset.

Resp. — Anima humana dici potest ejusdem generis ac anima brutorum, quatenus est primum principium vitæ, sed longe differt propter substantiam suam spiritualem; unde corrumpi non potest, neque generari, neque ex potentiâ materiæ educi.

CAPUT XLVI

DE UNIONE ANIMÆ CUM CORPORE NECNON DE HIS QUÆ HANC UNIONEM CONSEQUUNTUR

Absolutâ quæstione de essentiâ animæ, dicendum est de ejus unione cum corpore, unde exsurgit compositum humanum, necnon de his quæ hanc unionem consequuntur. Quærendum est ergo : utrùm animæ intellectivæ multiplicentur sicut ipsi homines; deinde utrùm anima sit unica in singulis hominibus; denique explicandæ sunt relationes mutuæ animæ et corporis.

Thesis. — *Natura humana exsurgit ex unione substantiali animæ intellectivæ cum corpore; unde unitas animæ unitati*

[illegible] *llectivæ quot sunt* [illegible] *n unoquoque ho-* [illegible] *et quorumdam* [illegible] *alistarum. — Per* [illegible] *cantur relationes* [illegible] *ismus Malebran-* [illegible] *othesis mediatoris* [illegible] *us animæ in cor-* [illegible] *elligitur quomodo* [illegible] *gulis partibus, et* [illegible] *n nullo limitatur.*

[illegible] **antialis**. — Hanc [illegible] e cartesiani, qui [illegible] runt ut putarent [illegible] animæ cum cor- [illegible] s catenis vinctus, [illegible] pus personam seu [illegible] imæ cum corpore, [illegible] ad subsistentiam, [illegible] m fluit ex dictis, [illegible] am substantialem [illegible]

[illegible] opter intellectum [illegible] ectivam, quâ dif- [illegible] ens, id est forma [illegible] a est forma sub- [illegible]

[illegible] tione ostenditur. [illegible] um est homo, est [illegible] alia transcendit... [illegible] peciem sortiatur [illegible] tur autem unum- [illegible] Relinquitur ergo [illegible] hominis forma (1).

[illegible] ntur omnes condi- [illegible] et substantialem. [illegible] letas, quæ ita con-

junguntur ut ex ipsis exsurgat una natura completa, unum suppositum, in quo existunt et per quod explicantur omnes operationes et affectiones utriusque substantiæ componentis. Unde, vi hujus unionis, omnes operationes et affectiones toti tribuuntur potiùs quàm partibus.

Porro animæ et corporis unio est ejusmodi. Nam anima et corpus sunt substantiæ incompletæ, cùm corpus, sine animâ, vivere, sentire et moveri non possit, et anima, sine corpore, omnino sit incapax sentiendi, imaginandi et operandi extrinsecùs. Deinde anima et corpus ita uniuntur ut efforment unam naturam seu unum principium operandi, unum subjectum et unam personam cui tribuuntur omnes operationes et omnes affectiones, sive corporales, sive spirituales. Homo est enim, potiùs quàm corpus vel anima, qui nascitur, crescit, fit doctus, agit bene vel male, est felix vel infelix, etc., ut lingua ipsa et sensus communis testantur. Ergo. Ad rem S. Th. diversis in locis :

Impossibile est quòd eorum quæ sunt diversa secundùm esse sit operatio una. Dico autem operationem unam, non ex parte ejus in quod terminatur actio, sed secundùm quòd egreditur ab agente. Multi enim trahentes navim unam actionem faciunt ex parte operati, quod est unum, sed tamen ex parte trahentium sunt multæ actiones, quia sunt diversi impulsus ad trahendum. Cùm enim actio consequatur formam et virtutem, oportet quorum sunt diversæ formæ et virtutes esse et actiones diversas. Quamvis autem animæ sit aliqua operatio propria, in quâ non communicat corpus, sicut intelligere, sunt tamen aliquæ operationes communes sibi et corpori, ut timere, irasci et sentire, et ejusmodi. Hæc enim accidunt secundùm aliquam transmutationem alicujus determinatæ partis corporis. Ex quo patet quòd simul sunt animæ et corporis operationes. Oportet igitur ex animâ et corpore unum fieri, et quòd non sint secundùm esse diversa (1).

Breviùs alibi eamdem doctrinam profert :

Ad secundum dicendum quòd ex animâ et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas, naturæ et personæ. Naturæ quidem, secundùm quòd anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu et potentiâ, vel materia et formâ... Unitas verò

(1) *Cg.*, lib. II, cp. LVII.

personæ constituitur ex eis, inquantum est unus aliquis subsistens in carne et animâ (1).

3° Speciatim arguere licet ex actu intelligendi, qui, cùm sit nobilissimus proindeque spiritualis, tribuitur tamen homini potiùs quàm animæ, quamvis homo illum per animam exerceat. Hæc attributio autem vera non est nisi quia anima intellectiva est hominis forma. Unde S. Th. :

Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quòd inveniat modum quo ista actio, quæ est intelligere, sit hujus hominis actio. Experitur enim unusquisque seipsum esse, qui intelligit..... Relinquitur (autem) solus modus quem Aristoteles ponit (*De animâ*...), quòd hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsâ operatione intellectûs apparet quòd intellectivum principium unitur corpori ut forma (2).

769. **Unio hypostatica et unio animæ cum corpore comparantur.** — Hinc videtur differentia unionis mere hypostaticæ (Verbi divini cum naturâ humanâ Christi) et unionis animæ cum corpore. Partim conveniunt et partim differunt : conveniunt quidem, quia in utrâque remanet unicum subjectum attributionis, « unus subsistens ». Unde dicitur in Symbolo Athanasiano : « Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. » Sed aliunde differunt valde, quia in unione mere hypostaticâ remanent duæ naturæ et duæ substantiæ, dum anima unitur corpori tanquam forma; unde habetur una natura et una substantia composita.

770. **Doctrina de unione animæ cum corpore estne objectum fidei ?** — Doctrina de unione substantiali animæ et corporis ad fidem pertinet, ut patet præsertim ex Concilio Viennensi (generali XV) in Galliâ celebrato (1311), cujus hæc sunt verba :

Doctrinam omnem seu positionem temere asserentem aut vertentem in dubium quòd substantia animæ rationalis aut intellectivæ vere ac per se humani corporis non sit forma,

(1) 3a, q. 2, a. 1, ad 2.

(2) 1a, q. 76, a. 1, ubi S. Thomas fusiùs ostendit non esse alium possibilem præter modum prædictum.

velut erroneam ac veritati catholicæ fidei inimicam, sacro approbante Concilio, reprobamus : Definientes ut quisquam deinceps asserere, defendere, seu tenere pertinaciter præsumpserit quòd anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam hæreticus sit censendus.

Idem confirmavit Concilium Lateranense V (1515), necnon Pius IX in suis Litteris apostolicis (1857) ad archiepiscopum Coloniensem, de libris Güntheri (1).

771. **Objectio.** — Non videtur quòd intellectus, cùm sit facultas spiritualis, inorganica, possit esse forma substantialis corporis.

Resp. — Non ipsa facultas intelligendi est forma corporis, sed substantia spiritualis, quæ hanc facultatem habet. Neque substantia spiritualis est corporis forma quatenus spiritualis : sic enim cònsiderata excedit corpus et sensus ; sed quatenus est primum principium vitæ et continet aliquo modo omnes formas inferiores.

772. **Error Averrois. De ratione impersonali.** — Nunc contra Averroem, qui fuit doctrinæ aristotelicæ corruptor, asserimus non esse unicam animam rationalem pro omnibus hominibus, sed tot esse animas rationales seu intellectivas quot sunt homines. Eumdem fere errorem renovarunt quidam philosophi sæculi XIX, dicentes esse quamdam *rationem impersonalem*, id est, nulli homini propriam, sed omnibus communem.

773. **Confutatio.** — Ex errore Averrois fluunt absurda ejusmodi : totum genus humanum esset reapse unus homo, cùm natura humana constituatur formaliter solâ animâ intellectivâ, non autem animâ sensitivâ, quæ animalia constituit et specificat (2). Præterea, si idem intellectus seu eadem ratio invenitur in singulis hominibus (proprie et realiter, et non logice tantùm), eadem invenietur voluntas, cùm voluntas sequatur intellectum vel rationem ; idem etiam erit liberum

(1) Cf. Zigliara, *De mente Concilii Viennensis;* — Bourquard, *l'Encyclique « Æterni Patris. »*
(2) Cf. S. Th., Ia, q. 76, a. 2, ubi Averroes fusiùs confutatur.

arbitrium. Unde omnes homines erunt æquales virtute vel vitio, merito vel demerito, etc. Insuper solus intellectus, omnibus hominibus communis, esset immortalis, cùm anima non sit immortalis nisi propter intellectum.

Iisdem rationibus rejicitur *ratio impersonalis*. Imò, si hæc ratio cum ipso Verbo Dei confunditur propior adhuc erit pantheismus.

774. **Unica est anima in unoquoque homine.** — Asserendo unicam esse animam in unoquoque homine, non diffitemur esse plures, imò multiplices facultates, valde diversas et inter se oppositas. Unde libenter agnoscimus quidquid verum invenitur in doctrinis adversis. Sed contra eas asserimus unicum esse primum principium vitæ in unoquoque homine.

775. **Variæ sententiæ : vitalismus**, etc. — Plato tres animas, teste Aristotele, putabat esse in homine, scilicet animam intellectivam in cerebro, animam sensitivam in corde, animam nutritivam in aliis visceribus. Sed fortè Plato tres potentias potiùs quàm tres animas intendebat. Eodem modo interpretari liceret opinionem quorumdam scriptorum christianorum, qui, teste S. Hieronymo, putabant hominem constare ex corpore, animâ et spiritu. Sed Manichæi, qui contendebant esse duas animas in homine, unam bonam et alteram malam, ab Ecclesiâ damnati sunt. Stoici nunquam de unitate animæ dubitaverunt. Postea nonnulli (Occam, Bacon, Gassendi) nimis animam intellectivam a sensitivâ distinxerunt, donec invaluit *vitalismus*, qui duo prima principia vitæ statuit in homine : unum, vitæ organicæ inferioris, quæ non dependet a voluntate ; alterum, vitæ intellectivæ et sensibilis.

Vitalismo seu *duplici dynamismo* opponitur *animismus* seu *monodynamismus*, qui duplex præsertim distinguitur : animismus Stahlii, qui putavit animam quatenus intellectivam esse principium totius vitæ in homine, etiam organicæ ; — animismus Aristotelis et scholasticorum, qui putant animam spiritualem esse quidem primum principium totius vitæ in homine, sed propter potentias diversas. Unde aliæ

operationes sunt voluntariæ et aliæ non; aliæ cum conscientiâ exercentur et aliæ sine conscientiâ.

776. **Entis humani unitas.** — Itaque, non obstante hac diversitate potentiarum et operationum, homo remanet unus essentialiter et substantialiter. Quam unitatem, jam antea demonstratam, conscientia et experientia multis modis testantur. Jamvero, nisi sit anima unica in homine, homo non est unus sed ens duplex vel multiplex, scilicet : ens cogitans et ens vegetabile, vel ens spirituale et ens animale; vel ens vegetabile, ens sentiens et ens intelligens; imò tot esse possent animæ quot sunt principia secundaria vitæ : inde *organicismus*, etc.

Sed colligatio stricta omnium facultatum et virium in homine unitatem essentialem nobis renunciat. Idem est homo qui sentit et intelligit, qui sensibus determinatur ad intelligendum aut impeditur ne intelligat, qui passionibus imperat aut eis trahitur, etc. (1). Hæc unitas substantialis compositi humani confirmatur omnibus quæ scripta sunt novissimis temporibus *de relationibus physici et moralis*.

777. **Adversariorum dissensio** ipsa confert ad demonstrandam unitatem compositi humani. Nam, ut vidimus, alii separant animam sensitivam ab animâ rationali; alii distinguunt primum principium vitæ organicæ et primum principium cogitationis. Non minori jure distinguerent tres animas vel ampliùs. Unde non consentiunt neque consentire possunt de numero animarum vel primorum principiorum ex quibus vita humana exsurgeret. Sed revera, quamvis multis principiis secundariis seu potentiis homo vivat, idem tamen est homo qui intelligit, sentit, nutritur, qui hoc vult necessariò et illud libere, qui modò est ignarus et modò sapiens et sui conscius.

778. **Unica est forma substantialis in homine.** — Itaque admittenda est unica forma substantialis in homine. Nam si

(1) Cf. S. Th. 1a, q. 76, a. 3, ubi fusiùs ostendit præter animam intellectivam non esse in homine alias animas per essentiam differentes.

rma substantialis
jam essent in ho-
.(ex. gr. anima et
rmæ substantiales
spiritualis præstat
t perfectione for-
ur unâ et eâdem
entiens, vivens, et
sunt formæ acci-
is, quæ est anima,
; alioquin corpus
nde cadaver essen-
dem formam sub-
itâ in mortem fit
accidentales, quæ
rs ipsa fit in ins-

anima intellectiva
motor, ut platonici
homine esset alia
nimâ mobile in suo
tiva unitur corpori
ximus, impossibile
æter eam invenia-
lerandum est quòd
entali differt, quia
ter, sed esse tale;
mpliciter esse, sed
accidentalis, non
r, sed fieri tale aut
recedit forma acci-
pliciter, sed secun-
sse simpliciter; et
mpliciter generari,
pi. Et propter hoc
primam esse ali-
aliquid ejusmodi,
pitur simpliciter;
itur ita esset quòd
t quæcumque alia
subjectum animæ
non daret esse sim-
rma substantialis,

et quòd per adventum animæ non esset generatio simpliciter, neque per ejus recessum corruptio simpliciter, sed solùm secundùm quid; quæ sunt manifeste falsa. Unde dicendum est quòd nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et quòd ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formæ in aliis faciunt. Et similiter dicendum est de animâ sensitivâ in brutis, et de nutritivâ in plantis et universaliter de omnibus formis perfectioribus, respectu imperfectarum (1).

779. **Objectiones**. — 1° Operationes vitales quæ sensui intimo non subjacent (sicut circulatio sanguinis et digestio) nequeunt procedere a principio vitali et substantiali a quo ceteræ procedunt. Ergo in homine sunt duo prima principia.

Resp. — Nego plane : sufficit enim ut operationes essentialiter diversæ procedant a diversis potentiis. Sane, fatentibus vitalistis, sensatio et intellectio procedunt ab eodem primo principio, cùm tamen una est spiritualis, altera autem materialis. Cur ergo ab eodem primo principio non procederent sensatio et nutritio et aliæ operationes ejusmodi ?

2° Anima rationalis, cùm sit spiritus, nequit esse principium vitæ organicæ, quæ per organa exercetur.

Resp. — Revera anima non est per seipsam principium immediatum vitæ organicæ, sed per facultates organicas, quæ ab ipsâ realiter distinguuntur, ut infra dicemus. Revera si negatur distinctio realis animæ et potentiarum ejus, ut volunt cartesiani, impossibile est explicare unionem animæ et corporis.

3° Hanc objectionem sic proponit et solvit S. Th. :

Corruptibile et incorruptibile non sunt unius substantiæ. Sed anima intellectiva est incorruptibilis ; aliæ verò animæ, scilicet sensitiva et nutritiva, sunt corruptibiles... Ergo in homine non potest esse una essentia animæ intellectivæ, sensitivæ et nutritivæ.

Resp. — Anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quòd est sensitiva, sed ex hoc quòd est intellectiva ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantùm, corruptibilis est, quandò verò cum sensitivo intel-

(1) 1a, q. 76, a. 4.

...m sensitivum in-
...nem intellectivo

...ntur relationes
...ubstantiali animæ
...t intimæ, unius-
...explicantur, cùm
...iant. Vanæ sunt
...ypothesi influxûs
...tantiali animæ et

... Juxta Malebran-
...ium alibi (n. 529
... in corpus, neque
...iones essent meræ
...otus in corpore
...ris, Deus cogita-
... procrearet.
...tem creaturis de-
...st, a fortiori cor-
...ncta, et dependen-
...tetur conscientia.
...tum agere posset
...li inter corpus et
... actio corporis in

...litæ. — 2º Juxta
... excogitavit, com-
...r : Deus præsciens
...m esse, qui res-
...illius animæ, hoc
... perfecta exsurgit
...git in se quidem,
...d non in corpus :
...nimæ, et vicissim,

Ita concordarent duo horologia quæ perfecte et similibus motibus easdem horas indicarent.

— Sed hæc hypothesis libertatem perimit. Includit enim determinismum, vi cujus omnes cogitationes et volitiones fluerent aliæ ex aliis necessariò. Deinde hæc hypothesis repugnat experientiæ et sensui communi, quæ testantur corpus voluntate moveri. Licèt enim quædam conditiones requirantur in organis ut voluntati obediant, tamen sentimus moveri corpus impulsu voluntatis tanquam a causâ principali : ita scribimus, legimus, loquimur non solùm quia organa sunt apta ad legendum, etc., sed præsertim et primò quia volumus.

783 **Hypothesis mediatoris plastici.** — 3o Nomine mediatoris plastici seu naturæ plasticæ venit quædam substantia simplex et activa, omni cognitione destituta, quâ mediante, anima corpus possideret et corpus in animam influeret. A nonnullis etiam visus est hic mediator plasticus tanquam primum principium vitæ organicæ. Unde hæc hypothesis a vitalismo jam non differret.

— Sed utraque hypothesis iisdem rationibus confutatur. Nam, si admittuntur in homine plura prima principia vitæ, jam tollitur unitas substantialis individui humani, ut dictum est.

Ceterùm, ad explicandam unionem animæ cum corpore hic mediator plasticus est saltem inutilis. Etenim vel est aliquid materiale, vel aliquid spirituale. Si primum, non explicat unionem ex parte animæ et est superfluum ex parte corporis. Si secundum, non explicat unionem ex parte corporis, et est superfluum ex parte animæ. Revera dari non potest medium inter corpus et animam, inter materiam et formam (1).

784. **Hypothesis influxûs physici.** — 4° Quarta hypothesis, scilicet influxûs physici, duplici modo intelligi potest : vel quatenus actio animæ in corpus et actio corporis in animam constituerent ipsam unionem animæ et corporis ; unde hæc unio esset mere accidentalis ; — vel quatenus actio reci-

(1) Cf. S. Th , 1a, q. 76, a. 7.

proca animæ et corporis consequeretur eorum unionem substantialem. Si primò, hypothesis influxûs physici non sufficit; imò impossibilis est saltem actio corporis in animam a se substantialiter distinctam, siquidem corpus non agit nisi per contactum et per motum localem, anima autem est spiritus. Si secundò, hypothesis influxûs physici jam concordat cum doctrinâ de unione substantiali animæ et corporis et sola admittenda est. Sane, cùm in hac hypothesi corpus et anima, utpote materia et forma, sint causæ intrinsecæ totius compositi, possunt agere in totum compositum et in quamcumque partem compositi, proindeque unaquæque potest agere in alteram.

785. **Præsentia animæ in corpore.** — Per eamdem unionem substantialem explicatur præsentia animæ in corpore. Præsentia autem variis modis intelligitur : alia est præsentia entis quod partes habet et loco mensuratur; alia est præsentia entis spiritualis vel alicujus formæ spiritualis. Insuper aliquid potest esse præsens alicubi tripliciter : cognitione, potentiâ et essentiâ (1).

786. **Variæ sententiæ.** — Jamvero de modo præsentiæ animæ in corpore philosophi non consenserunt. Plato dicebat animam rationalem esse in cerebro tantùm. Aristoteles, cùm putaret animam esse formam substantialem corporis, dicebat eam esse in toto corpore. Stoici animam dicebant esse in corde. Cartesius existimavit animæ sedem esse quoddam organum unicum, in medio cerebri collocatum (quod vocant *glande pinéale*). etc.

787. **Vera solutio.** — Sed nunc, admissâ doctrinâ verâ de composito humano, dubium esse non potest. Cùm anima sit forma corporis, nulla pars corporis extra illam esse potest. Insuper, cùm forma non sit divisibilis, tota anima sit in singulis partibus oportet. Quemadmodum, ex. gr. forma auri est tota in singulis particulis auri, ita anima est tota per essentiam suam in singulis partibus corporis humani. Revera singulæ partes corporis sentiunt aut saltem vivunt, nutriuntur;

(1) Cf. *Lexicon*. V. Locus.

porro vivere non possunt nisi quia eis inest principium vitæ, quod est ipsa essentia animæ.

788. **Anima residet principaliter in quibusdam organis.** — Attamen, si attendimus non solùm ad essentiam animæ, sed ad ejus virtutes seu potentias, quæ per organa determinata exercentur, dicendum est quòd anima residet principaliter in quibusdam organis, præsertim in cerebro. Nihilominus anima non residet in illis organis nisi quia ordinantur ad totum; unde anima comparatur ad totum primò et per se. Ad rem S. Th. :

Anima tota est in qualibet parte corporis secundùm totalitatem perfectionis et essentiæ, non autem secundùm totalitatem virtutis; quia non secundùm quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis, sed secundùm visum in oculo, secundùm auditum in aure, et sic de aliis. Tamen attendendum est quòd quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum et ad partes ; sed ad totum quidem primò et per se, sicut ad proprium et proportionatum perfectibile ; ad partes autem per posteriùs, secundum quòd partes habent ordinem ad totum (1).

CAPUT XLVII

DE POTENTIIS ANIMÆ IN GENERE

Hucusque de *essentiâ* animæ egimus ; nunc dicendum est de *potentiis* animæ, sive in genere, sive in specie. Quæstiones quæ occurrunt sunt ejusmodi : Utrùm potentiæ distinguantur realiter ab essentiâ animæ ? Quomodo specificantur et ordinantur ? Quodnam sit eorum subjectum immediatum ? etc. Circa hæc et alia similia versatur *dynamilogia*, quæ, cùm sit tractatus de potentiis animæ, est pars psychologiæ. De potentiis in genere thesim sequentem statuimus :

Thesis. — *Realis distinctio inter potentias et animæ essentiam admittenda est, — necnon earum pluralitas, — et ordo. — Omnes derivantur ab animâ, quæ sola est subjectum poten-*

(1) 1a, q. 76, a. 8.

...um. — Spectato
...et passivas — et;
...s et intellectivas.

...ntiis. — Realem
...imæ negaverunt
...tia esse tantùm
...æ esse animam
...Quo pacto, intel-
...telligit, voluntas
...c de aliis poten-
... esset principium
... — Huic sententiæ
...lium, qui putant
...itates reales.

... aliam viam ad
...stimantes poten-
...erationibus. Unde
...mina quibus uti-
...perationum.

...s et essentiam
...rum et generatim
...n rationibus :
...t ejusdem generis
...ltas est accidens
...st accidens ; nam,
...rgo, in creaturis,
...dens ; ideoque est
... :

...æ sit ejus poten-
...pliciter ostenditur
...entia et actus divi-
...et quòd ad idem
..., si actus non est
... ad illum actum,
...tio autem animæ
... Deo operatio est

2° Si anima esset ipsa facultas seu potentia, id est, si anima esset principium immediatum operationis suæ, cùm aliunde anima sit actus substantialis, sequeretur animam semper operari, cogitare, velle etc. Hanc consequentiam non denegaverunt ipsi cartesiani, cùm dixerunt animam esse ipsam *cogitationem*. Sed revera, teste præsertim scientiâ physiologicâ hodiernâ, anima non semper cogitat, neque semper vult, neque semper est sibi conscia, sed est solummodo principium mediatum suarum cogitationum aliarumque operationum. Sane ejus existentia est actus essentiæ, sed non actus potentiæ. Unde S. Th. sic argumentatur :

Secundò, hoc etiam impossibile apparet in animâ. Nam anima, secundùm suam essentiam, est actus. Si ergo ipsa essentia animæ esset immediatum operationis principium, semper habens animam, actu haberet opera vitæ, sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim, inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem formam, sed est ultimus terminus generationis. Unde quòd sit potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundùm suam essentiam, inquantum est forma, sed secundùm suam potentiam; et sic ipsa anima, secundùm quòd subest suæ potentiæ, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitæ. Unde etiam in definitione animæ dicitur, quòd est actus corporis potentiâ vitam habentis, quæ tamen potentia non abjicit animam. Relinquitur ergo quòd essentia animæ non est ejus potentia; nihil enim est in potentiâ secundùm actum, inquantum est actus (1).

3° Teste experientiâ internâ, potentiæ animæ ejusmodi sunt ut una alteri subjiciatur, una ab alterâ pendeat, imò una cum alterâ colluctetur. Sed hoc fieri non posset, si potentiæ essent ipsamet essentia animæ.

4° Confirmatur communi usu loquendi ac proinde sensu communi. Omnes enim homines loquuntur de animâ ejusque potentiis tanquam de rebus distinctis.

793. **De gradu hujus distinctionis.** — Difficile est autem determinare gradum hujus distinctionis, nempe utrùm potentiæ animæ differant ab essentiâ animæ tanquam res a re, an

(1) *Ibid.*

verò tanquam res a modo suo reali. Hæc secunda distinctio sufficere videtur; sed rejicienda est distinctio mere logica.

794. **Objectiones.** — 1º Forma substantialis est perfectior formâ accidentali. Atqui forma accidentalis est ipsa sua virtus. Ergo forma substantialis, proindeque anima, est ipsa sua virtus seu potentia.

Resp. — Forma substantialis est absolute perfectior formâ accidentali; sed hæc dici potest perfectior relative, quatenus est principium operationis immediatum. Forma enim substantialis dat primum esse, esse simpliciter; forma verò accidentalis dat esse tale et dependens. Unde, licèt potentia animam perficiat, tamen anima est simpliciter perfectior quàm potentia.

2º Non datur medium inter substantiam et accidens. Sed potentiæ animæ (saltem intellectus et ratio) non sunt accidentia; nam per illas homo definitur, cùm dicimus : homo est animal *rationale.* Ergo potentiæ animæ (saltem intellectus et ratio) non sunt accidentia sed ipsa animæ substantia.

Resp. — Non datur medium inter categoriam substantiæ et categoriam accidentis; sed revera est quoddam medium inter substantiam seu essentiam logicam et accidens : scilicet *proprium*, sive proprietas. Ratio autem est proprietas hujusmodi; unde per rationem homo definiri potest, licèt ratio ipsa non sit substantia, sed accidens prædicamentale. Ad rem S. Th. :

Si accidens accipiatur secundùm quòd dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens; quia dividuntur secundùm affirmationem et negationem, scilicet secundùm esse in subjecto et non esse in subjecto. Et hoc modo, cùm potentia animæ non sit ejus essentia, oportet quòd sit accidens; et est in secundâ specie qualitatis. Si verò accipiatur accidens secundùm quòd ponitur unum quinque universalium, sic aliquid est medium inter substantiam et accidens; quia ad substantiam pertinet quidquid est essentiale rei; non autem quidquid est extra essentiam potest sic dici accidens, sed solùm id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. Proprium enim non est de essentiâ rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur; unde medium est inter essentiam et accidens... Et hoc modo poten-

tiæ animæ possunt dici mediæ inter substantiam et accidens, quasi proprietates animæ naturales .. (1)

795. **Potentiarum multitudo et varietas.** — Multitudo et varietas potentiarum in homine consequuntur ejus naturam et finem. Natura enim humana est humilis et complexa; aliunde finis, qui est beatitudo, est præstantissimus. Itaque homo seipsum regere et finem suum ultimum attingere non potest nisi multis et diversis operationibus et potentiis. Unde scribit S. Th.:

Necesse est ponere plures animæ potentias. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd, sicut Philosophus dicit... « quæ sunt in rebus infima, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus. Superiora verò his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis. His autem superiora sunt quæ adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis. Summa verò perfectio invenitur in his quæ absque motu perfectam possident bonitatem... » Dicendum est ergo quòd res quæ sunt infra hominem quædam particularia bona consequuntur; et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem, quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu secundùm naturam eorum quibus competit beatitudo, et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis verò minor diversitas potentiarum competit. In Deo verò non est aliqua potentia vel actio præter ejus essentiam. — Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentiarum, videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum; et ideo concurrunt in ipsâ virtutes utrarumque creaturarum (2).

796. **Potentiæ distinguuntur per actus et objecta formalia.** — Hoc est principium divisionis seu specificationis et distinctionis potentiarum, necnon habituum, virtutum, etc. Sic autem comprobatur. Potentiæ ordinantur essentialiter ad actum; unde sicut actus distinguuntur. Porrò actus ipsi respiciunt objectum, quod est modò principium et modò terminus actionis, prout potentia est passiva vel activa. Ergo potentiæ distinguuntur per objecta. Sed objectum per quod distinguitur potentia non est objectum materiale, sed for-

(1) Ia, q. 77, a. 1, ad 5.
(2) Ia, q. 77, a. 2.

male, siquidem potentia non respicit nisi objectum formale, ad quod ordinatur per se; objectum verò materiale non est principium vel terminus actionis potentiæ nisi per accidens. Quod sic explicat S. Th. :

Respondeo dicendum quòd potentia, secundùm illud quòd est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiæ accipi ex actu ad quem ordinatur; et per consequens oportet quòd ratio potentiæ diversificetur ut diversificatur ratio actûs. Ratio autem actûs diversificatur secundùm diversam rationem objecti. Omnis enim actio vel est potentiæ activæ, vel passivæ. Objectum autem comparatur ad actum potentiæ passivæ sicut principium et causa movens; color enim, inquantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiæ activæ comparatur objectum ut terminus et finis; sicut augmentativæ virtutis objectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio vel ex fine seu termino... Unde necesse est quòd potentiæ diversificentur secundùm actus et objecta. Sed tamen considerandum est quòd ea quæ sunt per accidens non diversificant speciem. Quia enim coloratum accidit animali, non diversificantur species animalis per differentiam coloris, sed per differentiam ejus quod per se accidit animali : per differentiam scilicet animæ sensitivæ, quæ quandoque invenitur cum ratione, quandoque sine ratione. Unde rationale et irrationale sunt differentiæ divisivæ animalis, diversas ejus species constituentes. Sic igitur non quæcumque diversitas objectòrum diversificat potentias animæ, sed differentia ejus ad quod per se potentia respicit; sicut sensus per se respicit passibilem qualitatem, quæ per se dividitur in colorem, sonum et hujusmodi; et ideo alia potentia sensitiva est coloris, scilicet visus; et alia soni, scilicet auditus... (1).

797. **Objectiones.** — 1° Nonnulli contendunt potentias cognosci in seipsis potiùs quàm per actus; unde potentiæ non distinguuntur per actus suos.

Resp. — Verum est actus explicari per potentias, id est, per causas suas proximas, postquam potentias cognovimus; sed priùs cognoscuntur et distinguuntur potentiæ per actus.

2° Cùm scientia sit cognitio per causas, oportet ut scientia potentiarum sit cognitio per animam, quæ est omnium potentiarum causa.

(1) 1a, q. 77, a. 3

Resp. — Revera perficitur cognitio potentiarum per scientiam ipsius animæ. Sed incipimus cognoscere potentias per actus, qui sunt earum effectus; deinde cognoscimus animam per singulas ejus potentias; tandem, viâ deductionis, omnes potentias et omnes operationes earum per ipsam essentiam animæ explicamus.

798. **Potentiarum ordo et harmonia.** — Nunc attendere oportet ad potentiarum ordinem, quem sic explicat S. Th. :

Respondeo dicendum quòd, cùm anima sit una, potentiæ verò plures, ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur, necesse est inter potentias animæ ordinem esse. Triplex autem ordo inter eas attenditur; quorum duo considerantur secundùm dependentiam unius potentiæ ab alterâ, tertius autem accipitur secundùm ordinem objectorum. Dependentia autem unius potentiæ ab alterâ dupliciter accipi potest : uno modo secundùm naturæ ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora; alio modo secundùm ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur. Secundùm igitur primum potentiarum ordinem, potentiæ intellectivæ sunt priores potentiis sensitivis; unde dirigunt eas et imperant eis ; et similiter potentiæ sensitivæ hoc ordine sunt priores potentiis animæ nutritivæ. Secundùm verò ordinem secundum, è converso se habet; nam potentiæ animæ nutritivæ sunt priores in viâ generationis potentiis animæ sensitivæ; unde ad earum actiones præparant corpus; et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. Secundùm autem ordinem tertium, ordinantur quædam vires sensitivæ ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus ; nam visibile est prius naturaliter, quia est commune superioribus et inferioribus corporibus; sonus autem audibilis fit in aere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor (1).

799. **Potentiæ fluunt ab essentiâ animæ et in eâ recipiuntur.** — Nam potentiæ, cùm sint formæ accidentales, esse habent ab animâ, quæ est substantia; unde ab animâ fluere concipiuntur. Non quòd sint ab animâ productæ, siquidem anima non potest esse sine potentiis neque potest agere nisi per eas. Sed potentiæ fluunt ab animâ tanquam a principio et recipiuntur in animâ tanquam in subjecto; fluunt quidem ab animâ, quatenus anima est actu et habet primum esse;

(1) 1a, q. 77, a. 4. — Cf. etiam q. 78, a. 1, in corp. art.

recipiuntur in animâ quatenus anima est in potentiâ et ab eis accidentaliter perficitur (1).

800. **Potentiarum subjectum.** — Anima igitur est potentiarum subjectum, sed aliter atque aliter pro diversis potentiis. Aliæ enim potentiæ, ut vidimus, sunt inorganicæ : unde sunt in animâ solâ; aliæ autem organicæ, cùm actus earum per organa exerceantur : unde recipiuntur in composito ex animâ et corpore, scilicet in organis.

801. **Quomodo potentiæ supersunt post mortem.** — Hinc videmus quomodo potentiæ supersunt post mortem. Potentiæ intellectivæ remanent formaliter cum ipsâ animâ, in quâ solâ recipiuntur; potentiæ autem organicæ jam non remanent formaliter, corruptis organis, sed solùm virtualiter seu in radice. Ad rem S. Th. :

Quædam potentiæ comparantur ad animam solam sicut ad subjectum, ut intellectus et voluntas ; et hujusmodi potentiæ necesse est quòd maneant in animâ, corpore destructo. Quædam verò potentiæ sunt in conjuncto sicut in subjecto, sicut omnes potentiæ sensitivæ partis et nutritivæ. Destructo autem subjecto, non potest accidens remanere. Unde, corrupto conjuncto, non manent hujusmodi potentiæ actu, sed virtute tantùm manent in animâ, sicut in principio vel radice. Et sic falsum est quod quidam dicunt, hujusmodi potententias in animâ remanere, etiam corpore corrupto; et multò falsius quod dicunt, etiam actus harum potentiarum remanere in animâ separatâ; quia talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum (2).

802. **Potentiarum divisiones præcipuæ : potentiæ activæ, passivæ.** — Ut diximus, potentiæ distinguuntur per actus et objecta. Porro, ratione objecti, potentiæ primò dividuntur in *activas* et *passivas*, prout objectum est terminus vel principium actionis earum. Sane omnes potentiæ sunt activæ quatenus possunt agere ; sed aliæ sunt agentes et aliæ patientes respectu sui objecti. Inter potentias passivas numerantur : sensus externi et interni, intellectus patiens ; inter potentias activas autem : intellectus agens, appetitus, potentiæ motrices et vegetativæ.

(1) Cf. S. Th., *ibid*, a. 6.
(2) Ia, q. 77, a. 8.

803. **Potentiæ vegetativæ, sensitivæ,** etc. — Alio modo potentiæ dividuntur in *vegetativas*, *sensitivas*, *appetitivas*, *motrices* et *intellectivas*. Potentiæ vegetativæ habent pro objecto ipsum corpus nutriendum, augendum et multiplicandum generatione. Potentiæ sensitivæ (hìc intendimus potentias sensitivas cognitionis) habent pro objecto non solùm corpus, sed etiam omne sensibile. Potentiæ appetitivæ (hic intendimus passiones seu motus sensibiles) habent pro objecto quodcumque bonum sensibile. Potentia motrix habet pro objecto bonum attingendum motu locali. Tandem potentiæ intellectivæ habent pro objecto intelligibilia seu immaterialia, scilicet verum et honestum (1).

Breviùs et clariùs potentiæ superiores, scilicet quæ sunt hominibus vel animalibus propriæ, in quatuor ordines dividuntur, hoc modo. Aliæ sunt potentiæ cognoscitivæ (quarum aliæ sunt sensibiles et aliæ intellectivæ) et aliæ appetitivæ (quæ iterum sunt sensibiles vel intellectivæ). Eadem divisio traditur, dicendo : Aliæ sunt potentiæ sensibiles (quæ subdividuntur in cognoscitivas et appetitivas) et aliæ intellectivæ (quæ iterum sunt cognoscitivæ vel appetitivæ). De istis quatuor speciebus potentiarum fusiùs dicetur infra.

804. **De potentiâ motrice**. — Pauca nunc adjicienda sunt de potentiâ motrice. Non immeritò distinguitur a ceteris; nam motum localem, qui oritur ex cognitione sensibili et videtur esse proprius animalibus, confundere non licet cum quibusdam motibus plantarum. Differt etiam potentia motrix ab appetitu sensitivo, cui non raròò opponitur. Potentia enim motrix modo passionibus et modo voluntati obedit.

CAPUT XLVIII

DE SENSIBILITATE ET SPECIATIM DE SENSIBUS EXTERNIS NECNON DE SENSATIONE. SENSATIONIS PRINCIPIUM, NATURA, OBJECTUM ET SEDES

Sensum vel sensibilitatem vocamus in genere quamcumque potentiam organicam cognoscendi vel appetendi. Hìc igitur

(2) Cf. 1ª, q. 78, a. 1.

comprehendimus omnes sensus proprie dictos, tam internos quàm externos, qui sunt « præambula ad intellectum », necnon appetitum sensitivum seu passiones. Primùm agendum est de sensibus externis atque de sensatione in genere.

805. **De quinque sensibus externis.** — Ratione objecti, sensus externus est quintuplex : *visus*, cujus objectum est lumen, color; *auditus*, cujus objectum est sonus; *odoratus*, cujus objectum est odor; *gustus*, cujus objectum est sapor; *tactus*, cujus objectum est durities vel mollities, calor vel frigus, etc.

Organa sensuum externorum sont oculi, aures, nares, lingua, digitorum extremitates et generatim omnes partes corporis molles. Ad tactum revocatur *sensus* qui dicitur *muscularis*. Hic enim non est aliud quàm tactus cujus organum et objectum sunt in ipso corpore.

Actus autem sensuum sunt : videre, audire, odorare, gustare, tangere, etc., qui variis modis exercentur; unde varia nomina accipiunt (Ex. gr. pro visu : cernere, aspicere, respicere, suspicere, conspicere, intueri, etc.).

806. **Notanda de gustu et visu.** — Animadvertere autem oportet aliquando iisdem vocibus significari sensum vel ejus objectum : ita *gustus* significat modò potentiam gustandi et modò saporem qui gustatur ; *visus* significat modò potentiam videndi et modò ipsam rem vel formam quæ videtur. Quod non est signum confusionis, sed unionis objecti et sensûs.

807. **Tactus est sensus fundamentalis.** — Notandum est etiam quòd actus sentiendi, licèt sit communis omnibus sensibus, tamen præsertim tactui convenit. Tactus enim videtur esse sensus fundamentalis, cùm sit simplicissimus et in toto corpore resideat; unde totaliter amitti nequit et in animalibus infimis solus fortasse remanet.

808. **Quinque sensus sunt veræ species.** — Attamen varii sensus non sunt modificationes unius sensûs, scilicet tactûs, sed specifice distinguuntur inter se et ab ipso tactu, ut patet ex diversitate organorum et præsertim ex diversitate objectorum, quorum nullum ad aliud reduci potest. Ex. gr.

color ad sonum reduci non potest, neque ad duritiem aut mollitiem, neque ad saporem, etc., nisi metaphorice, propter quamdam analogiam (1). Inter omnes sensus externos visus est perfectior et communior, ut observat S. Th.; post hunc auditus, deinde olfactus.

809. **De quadam præstantiâ tactûs.** — Licèt tactus sit maxime materialis inter omnes sensus, tamen aliquâ præstantiâ non destituitur. Etenim, ut jam diximus, tactus est sensus fundamentalis; insuper ejus testimonium est maxime indubium, ejus tenuitas cum ipsius ingenii subtilitate comparatur eique sociari videtur. Idem dicendum est de gustu. Itaque sensus maxime materiales, cùm intellectui deserviant haud minùs quàm superiores, exinde maxime nobilitantur.

810. **De possibilitate novi sensûs.** — Hic moveri potest quæstio de possibilitate alicujus sensûs externi præter alios quinque. Sane novus sensus aut etiam alii plures non repugnare videntur; sed cognitiones novæ quas homo sic acciperet non discordarent a cognitionibus aliunde acquisitis. Ceterùm, cùm homo sit ens sensibile perfectissimum, videtur improbabile quòd non omnes sensus possibiles habeat.

811. **Analysis sensationis.** — Quidquid sit, ad ipsam sensationem, quæ est actus omnium sensuum, maxime attendere oportet, ut ejus omnes causas et conditiones dignoscamus.

THESIS. — *Sensatio non determinatur nisi objecti actione, quæ organum sensûs afficit, producendo in organo impressionem et in sensu* SPECIEM SENSIBILEM. — *Impressio organica non est sensatio.* — *Species autem sensibilis non est nisi principium immediatum* (SPECIES IMPRESSA) *et medium* (SPECIES EXPRESSA) *quibus sensatio perficitur.* — *Sensatio est actus ipsius sensûs qui percipit objectum suum;* — *et est vere cognitio.* — *Unde omnino distinguenda est a quocumque motu nervoso vel mechanico.* — *Unde etiam est essentialiter objec-*

(1) Cf. S. Th. (1ª, q. 78, a. 3), qui explicare conatur divisionem quinque sensuum et ostendit visum esse perfectiorem inter omnes sensus, deinde auditum, tertiò olfactum.

quòd sensatio non
in variis organis

to. — Teste enim
mantur ex seipsis
co oportet : sunt
nis non est solùm
tem agit in orga-
m recipit quidem
quamdam simili-
est principium

cto et a sensu.
ocedere simul ab
Procedit enim ab
edit a sensu, qui
iendi est effectus
ui sentit, cùm ab
is. Unde non im-
surgere ex unione
entiendi, cum suo
m quòd objectum
sensibile in actu

istincta, sed com-
i cujus subjectum
m sensibile.

ciunt præsentiam
um illudque per-
va.

s est potentia, ut
objecti, quod pa-
natus ad tale vel
ut actionem seu
scientiâ, sensatio
sufficit præsentia

objecti. Insuper non concipitur quomodo sensus ageret in objectum et sic illud cognosceret.

815. **Impressio organica non est ipsa sensatio.** — Ut sensatio bene dignoscatur, oportet illam distinguere ab impressione organicâ ex quâ oritur. Hæc enim est passiva, utpote effectus objecti in organo; sensatio autem est actus subjecti sentientis.

Deinde impressio recipitur in organo, sensatio autem modificat sensum potiùs quàm organum; impressio est materialis, mechanica, extensa, divisibilis, sensatio autem est indivisibilis. Insuper, sensatio est essentialiter vitalis, cùm sit formaliter in sensu : organa enim mortua non sentiunt, cùm tamen impressionem recipere possunt.

Adde impressionem organicam sæpissime produci absque sensatione, vel quia impressio est nimis subtilis, vel quia est habitualis aut ad eam non attenditur.

816. **Species sensibilis est principium immediatum et medium sensationis.** — Propiùs accedentes ad sensationem, distinguere debemus duplicem speciem sensibilem : *impressam* et *expressam*. Species impressa est principium immediatum sensationis, cùm sit actio seu similitudo objecti recepta in sensu et quâ sensus determinatur ad agendum. Species expressa autem dici potest medium sensationis, cùm sit iterum similitudo objecti in subjecto, sed similitudo activa, effecta seu expressa a sensu. Sensus enim non potest cognoscere nisi agendo et exprimendo objectum. Hæc expressio, quæ respondet speciei impressæ sicut reactio respondet actioni, recte vocatur species expressa. Hanc efformando, sensus assimilatur objecto suo illudque percipit.

817. **Speciei sensibilis characteres.** — Nunc fortè licebit speciei sensibilis præcipuos characteres determinare. Sane species sensibilis non est materialis ad modum impressionis organicæ, cùm sit recepta potissimùm in sensu. Imò dicitur a pluribus *immaterialis* et etiam *spiritualis.* Ita S. Thomas, Sanseverino, Gonzalez. Audiatur S. Doctor :

Est autem sensus quædam potentia passiva, quæ nata est

immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundùm cujus diversitatem sensitivæ potentiæ distinguuntur. Est autem duplex immutatio : una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem secundùm quòd forma immutantis recipitur in immutato secundùm esse naturale ; sicut calor in calefacto : spiritualis autem, secundùm quòd forma immutantis recipitur in immutato secundùm esse spirituale... Ad operationem autem sensûs requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formæ sensibilis fiat in organo sensûs (1).

Sed contra non desunt alii scholastici, inter recentiores, qui dicunt speciem sensibilem esse non solùm materialem sed etiam extensam et divisibilem.

Nobis autem videtur quòd species sensibilis dici possit immaterialis et spiritualis lato sensu, scilicet quatenus est indivisibilis et recipitur in sensu, vel etiam in animâ spirituali (si agitur de homine). Dici autem potest materialis quatenus non producitur et non existit nisi in subjecto composito et materiali. Sed non potest dici extensa et divisibilis, quamvis sit in composito : 1° quia recipitur præsertim et formaliter in sensu, qui est inextensus et indivisibilis, sicut ipsa anima sensitiva, licèt informet organum extensum et divisibile ; — 2° quia species sensibilis non recipitur in organo nisi quatenus organum est vivens et sensu informatum ; hoc autem est in indivisibili ; — 3° quia, si species sensibilis esset divisibilis, jam non videretur differre ab impressione organicâ ; — 4° quia si species sensibilis esset extensa et divisibilis, jam ipse actus sentiendi seu sensatio esset divisibilis et extensa ; sed tunc non videtur quomodo sensatio distingueretur a motu mechanico et locali.

818. **Sensationis definitio.** — Nunc ad ipsam sensationem attendentes, videmus eam esse ipsum actum sensûs objectum suum percipientis. Nam sensatio, licèt exsurgat remote ex impressione organicâ et proxime ex specie impressâ, nec habeatur nisi propter speciem expressam, ab his tamen distinguitur : est igitur ipse actus quo sensus exprimit et cognoscit objectum suum. Sane sensatio dici potest lato sensu

(1) Ia, q. 78, a. 3.

impressio vel etiam passio aliqua, emotio, etc., quia hæc ipsam præcedunt vel consequuntur; sed in se sumpta est ipse actus sentiendi et non aliud.

819. **Sensatio est cognitio.** — Unde etiam videmus sensationem esse vere cognitionem. Licèt enim cognitio non perficiatur nisi judicio, ut dictum est in logicâ, tamen, per speciem seu similitudinem objecti in subjecto et apprehensionem quæ eam consequitur, aliquid manifestatur. Species autem sensibilis est vere similitudo objecti in subjecto, et sensatio est vere apprehensio. Itaque sensatio dicenda est cognitio.

Exinde inferimus esse aliquam cognitionem communem hominibus et brutis, scilicet cognitionem sensibilem, sine quâ bruta nihil appeterent : *ignoti* enim *nulla cupido.*

820. **Sensatio non est motus mechanicus.** — Ex omnibus dictis liquet sensationem non esse motum mechanicum nervorum aut aliquid hujusmodi. Jam enim ostendimus, in cosmologiâ, actus vitales non esse motus locales seu mechanicos. A fortiori igitur sensatio, cùm sit actus vitalis nobilior, non potest esse motus localis aut aliquid compositum ex motibus localibus. Sane motus fibrillarum, impressio organica et alia ejusmodi requiruntur ad sensationem eamque comitantur vel consequuntur, sed non sunt ipsa sensatio.

Idem patet ex dictis de impossibilitate materiæ cogitantis.

821. **Objectio.** — Sensationis causa est mechanica et divisibilis; ergo et ipsa sensatio.

Resp. — Utique sensationum causæ materiales sunt divisibiles, scilicet : res quæ videntur vel audiuntur vel sentiuntur alio modo, et etiam colores, soni, dimensiones et alia objecta sensibilia; sed causa formalis sensationis et sensatio ipsa, scilicet sensus et actus sentiendi sunt indivisibiles.

822. **Sensationis objectivitas.** — Ex hâc doctrinâ de naturâ sensationis liquet sensationem esse objectivam. Sane per sensus externos non sentitur impressio organica, neque species sensibilis, sed ipsum objectum sensibile. Erraverunt igitur multi philosophi moderni (Descartes, Locke, Condillac,

Reid, Cousin, Kant) et generatim fautores subjectivismi et phænomenismi, dicentes a nobis non sentiri nisi sensationes nostras. Non solùm propter inductionem, aut aliquod aliud ratiocinium, mundum sensibilem et externum cognoscimus, sed eum directe apprehendimus per sensus externos; qui formas seu similitudines rerum accipiunt et ita directe ipsis rebus et objectis cognitione assimilantur.

823. **Non datur sensatio mere affectiva.** — Non est igitur aliqua sensatio mere affectiva aut mere subjectiva; sed, in omni sensatione, aliquod objectum repræsentatur et apprehenditur. Sane in visione, in auditione, in tactu, repræsentatio objecti est perfectior et vividior; sed nulla sensatio destituitur repræsentatione et objectivitate. Etiam sensus interni aliquod objectum apprehendunt, scilicet sensationes et modificationes subjecti : subjectum enim seipsum tanquam objectum repræsentare et apprehendere potest.

824. **Erroris subjectivistarum causa.** — Decepti sunt subjectivistæ ex eo quòd perceptionem sensuum externorum naturaliter consequuntur perceptiones sensuum internorum et conscientiæ intellectivæ. Ex. gr. homo videt et statim sentit se videre, cogitat et meminit se vidisse, etc. Hinc periculum confusionis perceptionis externæ cum perceptionibus internis. Insuper sæpissime contingit ut perceptio externa sit ambigua donec experientia et ratio eam interpretentur : hinc iterum periculum confundendi perceptionem externam cum apprehensione conscientiæ vel judicio rationis.

825. **Sensationis objectivitas est indubia.** — At revera sensationis objectivitas est principium seu factum evidens potiùs quàm rationis conclusio. Nam ratio non videtur sufficere sine experientiâ externâ et objectivâ ad demonstrandam mundi sensibilis existentiam. Ceterùm, ut alibi jam dictum est (n. 668, 227 et seq.), ipsa existentia repræsentationis sensibilis non potest explicari nisi admittatur existentia alicujus objecti extensi proindeque mundi sensibilis.

826. **Realitates quæ sensibus apprehenduntur. Sensuum educatio.** — Nunc quæritur : quonam ordine sensus

apprehendunt realitates sensibiles? quid requiritur ut sensuum testimonium sit certum? Huc spectant ea quæ alibi (cp. XII) dicta sunt de sensibus quatenus sunt criteria veritatis. Huc spectat speciatim distinctio objecti sensibilis in *proprium*, *commune* et *per accidens*. Sensibile proprium est objectum unius sensûs : ita lumen, sonus. Sensibile commune est objectum plurium sensuum : ita quantitas, dimensio, figura, quæ simul videntur et tanguntur. Sensibile per accidens est substantia : hæc enim non sentitur nisi per sua accidentia.

De sensibili communi occurrit quæstio : Utrùm visus tertiam dimensionem percipiat? Sane sufficit ut tactus percipiat tres dimensiones; deinde visus percipere poterit aliquo modo indirecto tertiam dimensionem, scilicet eam inferendo ex figuris, lineis et coloribus. Et multa sunt quæ hoc modo indirecto, scilicet post experientiam sufficientem seu educationem, sensus percipiunt.

827. **Quomodo substantia est objectum sensuum.** — Diximus substantiam esse objectum sensuum *per accidens*, seu propter sua accidentia. Non desunt qui contendunt substantiam nullo modo esse objectum sensûs. At falsò. Sane substantia abstracta, quam *secundam* vocant scholastici, est objectum intellectûs, non autem sensûs. Sed substantia *prima* seu concreta sentitur simul cum accidentibus suis et per accidentia sua. Hæc enim non existunt neque agunt separatim, sed vi ipsius substantiæ, quam proinde manifestant. Hoc diffiteri nequeunt præsertim illi qui contendunt accidentia realiter non differre a substantiâ.

828. **Cognitionum sensibilium imperfectio.** — Ceterùm concedimus cognitiones sensibiles quæ solis sensibus acquiruntur esse imperfectas valde. Paucas solummodo qualitates corporum cognoscimus, quæ fortè sunt levioris momenti, licèt maxime sensus nostros afficiant. Sæpe enim experimur substantias esse nocivas vel utiles, pulchras vel fædas, mutatis paucis et levibus accidentibus.

829. **Sensationum subjectum.** — Superest ut sensationum sedes vel subjectum determinetur. Patet ex dictis quòd sen-

sationes non perficiuntur in animâ solâ neque in corpore solo, sed in conjuncto seu composito ex animâ et corpore. Insuper, cùm uniuscujusque speciei sensationum principium immediatum sit sensus particularis informans quoddam organum, oportet ut sensationes uniuscujusque speciei perficiantur in organo debito. Hinc sensationes visûs sunt in oculis, sensationes auditûs sunt in auribus, et sic deinceps. Quæ conclusio concordat cum sensu communi. Falsum est igitur contendere cum Cartesio visionem, auditum, etc., perfici in cerebro. Sentimus quidem per cerebrum vidisse vel audisse, quia sedes, saltem principalis, sensuum internorum est in cerebro; sed videmus oculis, audimus auribus, etc. Quæ conclusio cum inventis physiologiæ omnino concordat.

830. **Objectio.** — Sensatio externa est impossibilis si organum externum cum cerebro non communicat; ergo sensatio perficitur in cerebro.

Resp. — De hoc facto non concordant. Ceterùm hoc probaret solummodo communicationem cum cerebro esse conditionem requisitam ad sensationem externam.

CAPUT XLIX

DE SENSIBUS INTERNIS ET SPECIATIM DE SENSU COMMUNI SIVE DE CONSCIENTIA SENSIBILI

831. **De sensibus internis : quomodo sunt objectivi.** — Sensibus externis *objecta* cognoscimus ; sensibus autem internis *subjectum* ipsum. Attamen etiam sensatio interna est aliquo modo objectiva, ut dictum est, quia per eam cognoscimus aliud quàm ipsam, scilicet sensationes sensuum externorum aut modificationes subjecti sentientis. Insuper sensatio interna est adhuc alio modo objectiva, quatenus refertur ad objectum externum indirecte, scilicet mediante sensatione externâ, quæ est ejus objectum directum.

832. **Sensationum internarum et aliarum affectionum implicatio. Materia in præsenti tractanda.** — Pri-

mùm agemus de distinctione et numero sensuum internorum, quorum actus inter se et cum aliis subjecti affectionibus multis modis consociantur, ita ut nunquam unus actus alicujus potentiæ seorsim producatur. Nam, ex. gr., unus actus memoriæ aliquem actum phantasiæ importat, et aliunde utriusque conscientiam provocat. Deinde memoria unius rei in memoriam alterius inducit, sicut imaginatio unius inducit in imaginationem alterius. Præterea memoria et phantasia alliciunt appetitum sensibilem, qui multiplex est. Insuper potentiæ intellectivæ facillime moventur potentiis sensitivis. Exinde oritur difficultas distinguendi varias species actuum et potentiarum. Nunc autem agimus solummodo de potentiis cognoscitivis sensibilibus quæ sunt internæ et speciatim de sensu communi seu conscientiâ sensitivâ.

THESIS. — *Ad quatuor revocantur omnes potentiæ sensibiles cognoscitivæ et internæ, quæ sic numerantur :* 1° *sensus communis* (qui dicitur etiam conscientia sensibilis vel absolute sensus internus); — 2° *imaginatio;* — 3° *æstimativa, quæ est quoddam judicium particulare ex instinctu ;* — 4° *memoria sensibilis. — Isti quatuor sensus, cùm in homine potentiis intellectivis moveantur, ibi munus nobilius præstant; sed in animalibus ad nova et mirabilia opera extendi possunt. — Quod ad sensum communem attinet, est potentia distincta, — quâ cognoscimus non solùm nostras sensationes, sed etiam nostrum corpus ; — ejus exercitium, naturâ suâ, non antecedit sed potiùs consequitur operationem sensuum externorum ; — ejus sedes, principalis saltem, in cerebro esse videtur.*

833. **Sensuum internorum divisio.** — Omnes actus sensibilitatis internæ revocantur ad quatuor species, quæ requiruntur et sufficiunt ad vitam animalem internam :

1° *Sensus communis.* — Primò quidem sentimus nos vidisse, audisse, etc., omnesque sensationes externas inter se comparamus et distinguimus. Hinc sensus communis, qui est quasi radix communis et principium ceterorum. Ad rem S. Th.:

Discernere album a dulci non potest neque visus, neque gustus ; quia oportet quòd qui inter aliqua discernit utrumque

cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis judicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiantur actiones sensuum, sicut cùm aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur; in quâ immutatione perficitur visio, et ex quâ immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit (1).

2° *Imaginatio.* — Deinde non solùm cognoscimus nostras sensationes præsentes, sed etiam eas retinere et reproducere possumus. Hinc imaginatio seu phantasia, quæ est « quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum ».

Ad vitam animalis perfecti requiritur quòd non solùm apprehendat rem ad præsentiam sensibilis, sed etiam in ejus absentiâ; alioquin, cùm animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens. Cujus contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quæ moventur motu processivo : moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo quòd animal per animam sensitivam non solùm recipiat species sensibilium, cùm præsentialiter immutatur ab eis, sed etiam eas retineat et conservet (2).

3° *Æstimativa.* — Oportet ut animal non solùm sensationes suas cognoscat et reproducat, sed etiam discernat utilia a nocivis et quemdam finem prosequatur. Hinc instinctus animalium, qui importat cognitionem sensibilem quam vocamus *æstimativam.*

Rursus considerandum est quòd si animal moveretur solùm propter delectabile et contristabile secundùm sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quærat aliqua vel fugiat, non solùm quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta; sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris, vel figuræ, sed quasi inimicum naturæ; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quòd percipiat hujusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior; et hujus percep-

(1) Iª, q. 78, a. 4, ad 2.
(2) Iª, q. 78, a. 4.

tionis oportet esse aliquod aliud principium; cùm perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibili, non perceptio intentionum prædictarum... Ad apprehendendum autem intentiones quæ per sensum non accipiuntur, ordinatur *vis æstimativa* (1).

4º *Memoria.* — Tandem animal non solùm cognoscit, reproducit et judicat aliquo modo suas sensationes, sed etiam sensationes præteritas recognoscit. Hinc *memoria*, sine qua non esset unitas in vitâ animalium.

834. **Sensuum internorum munus in homine.** — Ut jam innuimus, operationes sensuum internorum in homine subduntur rationi eique ita sociantur ut exinde quasi novæ facultates exsurgant. Ita sensus communis, cùm conscientiæ intellectivæ inserviat, fit *sensus intimus* et *sensus personalitatis*. Ita imaginatio, quatenus rationi obedit, fit aliquo modo creatrix et apta ad pulchrum percipiendum et efficiendum. Ita etiam æstimativa fit *cogitativa* et *ratio particularis*. Tandem memoria, propter adjutorium rationis, fit *reminiscentia*. Quod sic explicat S. Th. :

Considerandum est autem quòd quantùm ad formas sensibiles non est differentia inter hominem et alia animalia; similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus; sed quantùm ad intentiones prædictas, differentia est. Nam alia animalia percipiunt hujusmodi intentiones solùm naturali quodam instinctu, homo autem per quamdam collationem. Et ideo quæ in aliis animalibus dicitur *æstimativa naturalis*, in homine dicitur *cogitativa*. quæ per collationem quamdam hujusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis*, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis. Est enim collativa intentionum individualium, sicut *ratio intellectiva* est collectiva intentionum universalium. Ex parte autem memorativæ non solùm habet *memoriam*, sicut cetera animalia, in subitâ recordatione præteritorum, sed etiam *reminiscentiam*, quasi syllogistice inquirendo præteritorum memoriam, secundùm individuales intentiones... (2)

835. **De sensibus internis apud animalia.** — At, si sensus interni nobilitantur in homine propter rationem quæ

(1) *Ibid.*
(2) Iª, q. 78, a 4.

...nde magis vigent
... vitâ et operibus
...doque mirabilia,
..., dum homo est
...ntiis et artibus
...iruntur.

...eciatim de sensu
...stinctam. Etenim
...licet sensationes
... Hujus potentiæ
...tellectui seu con-
...phis. Sed revera
...ensus communis,
...r illam sentimus
...m, etc. ; per hanc

...st a sensibus ex-
...es percipere non
...multis philosophis
...at organum, quod

...xternus posset in
...ni confunderetur.
... sensuum compa-
...particularis præs-

...s. — Nunc quæ-
...verti in seipsum?
...rganum, potest in
...erit suas proprias
...ret a conscientiâ
...is destituitur, sed
...pplicatur. Sed si
... seipsum reverti,
...sationes percipere
...tellectivam imita-

839. **Quomodo corpus est objectum conscientiæ sensibilis.** — Quidquid sit, per sensum communem homo cognoscit non solùm sensationes suas sed etiam suum corpus, quod est harum sensationum subjectum. Erraverunt igitur Reid et Condillac : Reid, qui contendit corpus cognosci nonnisi ratiocinando, scilicet vi principii substantiæ, quod sic proponi potest : Non est sensatio seu accidens sine subjecto ; — Condillac, qui contendit hominem seipsum cognoscere solummodo tanquam sensationum collectionem, Sed, ut supra ostensum est, accidentia, proindeque sensationes, non percipiuntur sine substantiâ cui inhærent : substantiæ enim sunt sensibiles *per accidens*.

840. **Utrùm id quod primò sentitur sit corpus ipsum.** Occurrit alia quæstio gravis : An conscientia sensitiva agat ante vel post sensus externos ? Aliis verbis : An homo seipsum sentiat antequam objecta externa percipiat ? — Respondemus sensationem externam esse naturâ suâ priorem sensatione internâ. Nam objectum semper cognoscitur ante subjectum ; omnis idea seu species, sensibilis vel intelligibibis, exprimit aliud quàm seipsam. Præterea, cùm objectum conscientiæ sensitivæ sint sensationes externæ, operatio hujus conscientiæ perceptionem externam, saltem perceptionem tactûs, necessariò supponit.

841. **Animadversio in Rosminium.** — Hinc rejicimus sententiam Rosminii dicentis sensum internum esse perceptionem constantem proprii corporis ; sensationes verò externas esse modificationes hujus sensûs fundamentalis ; imò hoc eodem sensu constitui unionem animæ et corporis.

— Sed perceptio vel sensatio proprii corporis exsurgit ex unione animæ et corporis, eam autem efficere nequit. Quomodo enim anima sentiret corpus, nisi jam cum ipso uniretur, cùm principium sensationis debeat esse simul simplex et compositum ? Deinde quomodo unio animæ et corporis constitueretur hac perceptione vel sensatione, quæ est merum accidens, dum unio animæ et corporis est substantialis ?

842. **De sede conscientiæ sensibilis.** — Sedes autem

sensûs communis seu conscientiæ sensibilis esse non potest, saltem principaliter, nisi in cerebro.

Nam, cùm sensus communis omnes sensationes externas et internas aliquo modo colligat, comparet et ordinet, oportet ut ejus organum sit quasi radix ceterorum atque cum eis immediate communicet.

CAPUT L

DE IMAGINATIONE

De imaginatione statuuntur sequentia :

THESIS. — *Imaginatio est facultas distincta ab intellectu, — necnon ab aliis sensibus, quibus communicat et aliquo modo excellit ; — ejus sedes in summo cerebro esse videtur.*

843. **Imaginatio est distincta ab intellectu ; eorum relationes.** — 1º Intellectus differt ab imaginatione sicut a ceteris sensibus : intellectus enim est universalium, imagitio verò est particularium et contingentium. Licèt intellectus agere nequeat nisi cum imaginatione consocietur, tamen utriusque facultatis actus et objecta remanent omnino diversa. Aliud est enim comprehendere, judicare, eligere, ratiocinari, et aliud phantasmata edere vel sociare. Differunt igitur intellectus et imaginatio sicut idea proprie dicta et imago, conceptus et phantasma. Sane idea vel conceptus abstrahitur ab imagine vel phantasmate, et per ea exprimitur; unde imaginatio maxime inservit intellectui ita ut ipsum ingenium ingrediatur. Verumtamen, si ingenium exsurgit ex quadam excellentiâ et proportione intellectûs et imaginationis, hoc est quia ingenium est facultas essentialiter duplex, scilicet intellectualis et sensibilis.

2º Utriusque facultatis distinctio apparet ex eo quòd bruta animantia imaginatione non destituuntur, imò imaginatione maxime vividâ sæpe fruuntur, ut patet ex eorum memoriâ et instinctu, cùm tamen intellectum proprie dictum non habent.

3º Eadem distinctio ostenditur ex somniis, ubi viget sæ-

pissime imaginatio vivida, dum intellectus et judicium rationis obnubilantur.

4o Etiam in vigiliâ et apud multos homines, sive propter naturam ipsorum, sive propter habitum, imaginatio intellectui sæpissime opponitur, ita ut una facultas debilitetur, alterâ vigente; unde vis et perfectio unius excludit perfectionem aut vim alterius.

5o Tandem imaginatio, sicut ceteri sensus, videtur maxime dependere a complexione corporis et ætate; unde floret in juventute, dum intellectus usque ad extremam senectutem ex naturâ suâ perfici potest.

844. **Corollaria.** — Ergo erraverunt cartesiani qui existimaverunt omnes vires animæ cognoscitivas esse modos et manifestationes solius intellectûs.

Erraverunt pariter evolutionismi fautores, qui putaverunt animam intellectivam oriri posse ex animâ sensitivâ.

Confutantur etiam *associationismi* fautores, qui putant intellectum exsurgere ex associatione specierum sensibilium.

Tandem cognitio humana explicari non potest unicâ potentiâ seu facultate, præsertim si hæc facultas sit sensitiva. Unde *unitas compositionis mentis humanæ* omnino rejicienda est.

845. **Imaginatio est sensus distinctus.** — Imaginatio est distincta non solùm ab intellectu, sed etiam a ceteris sensibus, propter objectum suum, quod est satis distinctum. Nam ad solam imaginationem pertinet *reproductio sensationum.* Non ipsa videt, audit, etc., neque sentit vidisse, audisse, neque judicat aut meminit, sed reproducit : est enim, ut ait S. Th. « quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum ».

Notanda est præsertim imaginationis distinctio a sensibus externis; quæ negata est a non paucis philosophis recentioribus, cùm dicerent per sensus externos cognosci solummodo nostras proprias affectiones. Sane si visio, ex. gr., est solummodo perceptio alicujus modificationis subjecti videntis, non differt ab actu imaginationis; ideoque habenda est ut alucinatio.

846. **De alucinatione.** — Hanc conclusionem non respuit Taine, dicens visionem esse alucinationem continuatam et ordinatam. — Sed alucinatio, ut patet, importat aliquam perturbationem animæ aut organorum ; est illusio, quam intellectus, nisi sit impeditus, dissipare aut saltem judicare potest, dum visio est naturalis et judicio intellectûs comprobatur. Objectum directum alucinationis sunt phantasmata ; objectum verò visionis, vel auditionis, etc. sunt rerum qualitates.

847. **Imaginatio ad omnes sensus applicatur.** — Sicut alucinatio, quæ est ejus depravatio, imaginatio sensationes omnium sensuum reproducere potest. Imaginamur enim nos videre, audire, gustare, etc. Insuper, imaginatio potest esse plus minusve vivida et perfecta, in singulis hominibus, prout applicatur ad visum vel ad auditum, etc. Attamen facultas imaginandi non est multiplex essentialiter, sed una.

848. **Imaginationis munus necessarium.** — Imaginationis est materiam præstare intellectui, qui agere nequit, scilicet abstrahere, apprehendere, judicare, ratiocinari et recordari sine phantasmate. Præterea appetitus non moventur nisi phantasmatibus. Unde tota vita sensitiva et intellectualis ab imaginatione dependet; quæ proinde ad perfectionem omnium potentiarum et habituum maxime confert. Itaque non immeritò de effectibus seu commodis imaginationis hæc statuit card. Gonzalez :

1° Imaginatio habenda est tanquam proxima origo cognitionis intellectualis humanæ.
2° Conceptiones universales et abstractas intellectûs nobis reddit proximiores et veluti sensibiles.
3° Influxum maximum obtinet imaginatio in pulchras artes, quas quodam modo gignit, fovet et perficit.
4° Confert et juvat imaginatio ad systemata cujusque generis conficienda et perficienda (1).

849. **Imaginatio est potentia mere sensitiva.** — Attamen, etiam cùm eâ utitur intellectus ad opera eximia artis et scientiæ excogitanda et perficienda, imaginatio remanet potentia mere sensitiva. Nec distinguenda est essentialiter a

(1) *Philosophia elementaria*, vol. I.

phantasiâ, quæ est ipsa imaginatio quatenus ingenio et libero arbitrio subditur. Unde, licèt bruta animantia destituantur phantasiâ, non ideo vis phantasiæ potentia intellectiva dicenda est.

850. **De imaginationis sede.** — Impossibile est assignare præcise imaginationis sedem, præsertim cùm imaginationis organum communicare debeat organis omnium sensuum et sic diffundi in partes oppositas. Attamen imaginatio, ut omnes opinantur, in summo cerebro, saltem præcipue, residere videtur.

CAPUT LI

DE ÆSTIMATIVA ET MEMORIA SENSIBILI

De his duabus potentiis statuuntur sequentia :

THESIS. — *Certum est adesse æstimativam, quâ judicatur in particulari et solâ vi instinctûs. — Quæ est distincta a ceteris sensibus. — Pariter cum eâ distincta est, inter alios sensus, memoria sensitiva; — quæ strictissime cum memoriâ intellectivâ conjungitur, — et culturâ maxime perfici potest.*

851. **Sententia Cartesii de instinctu animalium rejicitur.** — Æstimativam adesse in animalibus negaverunt cartesiani, qui omnes motus animalium habuerunt tanquam motus mechanicos. At falsò. Nam, ut alibi jam dictum est n° 833), animalia distinguunt utilia a nocivis, multa opera, quandoque mirabilia, exequuntur finemque suæ speciei proprium multis mediis obtinent. Sane ex instinctu naturali agunt; sed hic instinctus non est cæcus nisi quatenus libertate et electione destituitur; ducitur autem cognitione sensibili et quodam judicio, seu quadam collatione particularium sensationum. Quæ cognitio experientiâ perfici potest.

852. **Cognitio innata et cognitio acquisita.** — Etenim animalia duplici cognitione fruuntur, scilicet innatâ et acquisitâ. Una cognitio animalium est innata; nam statim ac nata sunt et sine ullâ experientiâ præviâ, multa optime operantur

in homine. —
sensibili, neque
onfundere licet.
atque circa idem
ita se habent ad
ctus, conscientia
iva et judicium
adjuvat, imò
Exinde *remini-*

ur in homine ex
Nimirum, ut ait

t voluntate, sen-
ectionem et vim
præterita subitò
quadam de unâ
xcidit recordetur
it S. Th (2) nihil
moriâ excidit. Et
mus id quod con-
emoriâ tenemus;
nte quatuor dies,
ertiâ die aliud, et
etorum, pervenit

Memoria sensitiva
enim solummodo
oscit sensationes
ortet; imaginatio
sunt qualitates
nde aliquis potest

Idearum conse-
is sensus externos
de, ex. gr., actus

memoriæ non differret ab actu perceptionis externæ, nisi quia perceptio externa esset magis vivida. Sed certum est sensus externos ad internos revocari non posse. Præterea falsum est sensationes externas esse semper vividiores : sæpe enim imaginatione et memoriâ magis movemur quàm perceptione externâ.

Actus memoriæ variis modis explicant philosophi, sicut ipsam memoriæ naturam. Alii enim putant sensationes præteritas remanere aliquo modo in organis propter impressiones receptas et ita posse reviviscere et recognosci. Alii contra explicant actus memoriæ per nexum logicum idearum. Neque desunt hypotheses quasi intermediæ; ejusmodi est theoria *associationis idearum* (v. n. 72). Ideæ enim, aiunt, triplici præsertim modo consociantur : *similitudine*, *oppositione* et *contiguitate*.

Hæc omnia esse vera non diffitemur; sed non sufficiunt nisi memoriæ natura duplex bene dignoscatur. Actus quidem memoriæ intellectivæ per nexum logicum idearum explicantur ; actus verò memoriæ sensitivæ explicantur per quamdam consociationem sensationum vel impressionum earumque contiguitatem in tempore vel spatio. Deinde unaquæque memoria ita adjuvat et confirmat alteram ut ex duabus una memoria exsurgere videatur.

864. **Memoriæ cultura.** — Exinde jam intelligitur quantæ efficacitatis et quanti momenti sit cultura memoriæ. Nonnisi eam colendo fiunt docti cujuscumque scientiæ vel artis.

CAPUT LII

DE INTELLECTU

864 *bis*. **Intellectûs definitio duplex.** — Vox *intellectus* significat proprie et stricte facultatem abstrahendi vel cognoscendi universale ; et lato sensu, quamcumque potentiam cognoscitivam. Unde intellectus proprie dictus soli homini inter omnia animalia tribuendus est. Hic autem intellectus

falsò definitur tanquam « facultas relationes percipiendi ». Nam aliæ sunt relationes abstractæ et universales, et aliæ sunt relationes particulares, concretæ et sensibiles: has autem sensus possunt percipere.

865. **Intellectus differt a sensibus.** — Intellectus proprie dictus essentialiter differt a sensu, ut patet ex utriusque objecto formali. Etenim, juxta adagium : *Sensus est particularium, ratio verò* seu intellectus *universalium.* Revera sensus apprehendit particularia, materialia, contingentia, ex. gr. has vel illas plantas, hæc vel illa animalia, dum intellectus apprehendit naturas, essentias, genera, species. Unde objectum intellectùs est immutabile, absolutum, incorruptibile, tempus et spatium excedit, dum objectum sensûs est contingens, relativum, tempore et spatio continetur (vide etiam nº 257). — Nunc autem de naturâ intellectûs hæc statuimus:

THESIS. — *Dantur duo intellectus :* patiens *scilicet seu possibilis et* agens, *qui realiter distinguuntur inter se. — Ceteræ verò facultates intellectivæ, sicut memoria, ratio, conscientia, non differunt realiter ab intellectu, cujus sunt variæ operationes. — Idem dicendum est de attentione, reflexione, judicio, etc. — Quod ad judicium spectat, est formaliter actus intellectûs, non autem voluntatis. licèt a voluntate plus minusve dependeat.*

866. **De duobus intellectibus : agente et patiente.** — Ut alibi explicatum est, de potentiis in genere (nº 802), intellectus dicitur agens vel patiens propter objectum suum. Hoc enim modò est *principium* actionis intellectûs, et modò *terminus*. Unde intellectus modò est *in actu* respectu objecti sui, illud efficiendo, et tunc dicitur intellectus agens; modò est *in potentiâ* respectu objecti sui, illud patiendo seu recipiendo, et tunc dicitur intellectus patiens. Quod sic demonstratur per partes. Primò :

867. **Datur intellectus patiens.** — 1º Intellectus noster est in potentiâ respectu objecti sui, scilicet respectu universalis et cujuscumque veri. Universale enim et verum non dependent ab intellectu nostro, sed illum determinant et

[illegible] stri ut ve-
[illegible] est in actu

[illegible] pati, etiam
[illegible] Quod qui-
[illegible] operatio-
[illegible] est utrùm
[illegible] nsideratur
[illegible] Invenitur
[illegible] abet sicut
[illegible] qui est Dei
[illegible] s præexis-
[illegible] us non est
[illegible] intellectus
[illegible] tis univer-
[illegible] unde om-
[illegible] est actus
[illegible] telligibilia
[illegible] manus, qui
[illegible] remotus a
[illegible] ctu intelli-
[illegible] n quâ nihil
[illegible] ste apparet
[illegible] n in poten-
[illegible] actu. Sic
[illegible] m pati... et

[illegible] tiâ certum
[illegible] erum, cùm
[illegible] sibus. Licèt
[illegible] hæc poten-
[illegible] ra dicitur

[illegible] m, oportet
[illegible] in actu, id
[illegible] intuitione
[illegible] i, vel frui
[illegible] rmani. Sed
[illegible] eismo, dis-
[illegible] nt inter se

[illegible] r aliquo modo ab
[illegible] dum quomodo res
[illegible] ectum suum pro-
[illegible] secundò :

[illegible] m objectum pro-
[illegible] od est universale,
[illegible] dividua existant;
[illegible] lectum patientem,
[illegible] o modo educatur,
[illegible] m facultas abstra-
[illegible] e scilicet sensibus
[illegible] . Quod sic expli-

[illegible] ssitas erat ponere
[illegible] ligibilia in actu...
[illegible] ium sine materiâ
[illegible] es esse... Sed quia
[illegible] ralium subsistere
[illegible] istentes non sunt
[illegible] naturæ, seu formæ
[illegible] essent intelligibiles
[illegible] in actum nisi per
[illegible] r sensibile in actu.
[illegible] parte intellectûs,
[illegible] ctionem specierum
[illegible] necessitas ponendi

[illegible] llectus agens, cùm
[illegible] vocatur *lumen in-*
[illegible] sibilem, qui secùs
[illegible] lummodo sensibus.
[illegible] animâ intellectivâ,
[illegible] s, sed est facultas
[illegible] aginem suam. Lu-
[illegible] est mentis humanæ
[illegible] lioquin esset unus
[illegible] o, sicut perperàm

dixit Averroes (no 772). — Quam doctrinam sic exponit S. Th. :

Intellectus agens, de quo Philosophus loquitur, est aliquid animæ. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, præexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis. Cujus signum est quòd non tota est intellectiva, ad secundùm aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam, tum quia non omnia intelligit, tum quia in his quæ intelligit, de potentiâ procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum. Posuerunt ergo quidam hunc intellectum, secundùm substantiam separatum, esse intellectum agentem, qui quasi illustrando phantasmata facit ea intelligibilia actu. Sed dato quòd sit aliquis talis intellectus agens separatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipsâ animâ humanâ aliquam virtutem ab illo intecllectu superiorem participatam, per quam anima facit intelligibilia in actu ; sicut et in aliis rebus naturalibus perfectis, præter universales causas agentes sunt propriæ virtutes inditæ singulis rebus perfectis, ab universalibus agentibus derivatæ... Unde oportet dicere quòd in ipsâ (animâ humanâ) sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei nisi per aliquod principium formaliter ei inhærens .. Ergo oportet virtutem quæ est principium hujus actionis esse aliquid in animâ... (1)

Deinde ostendit intellectum agentem non esse unum in omnibus hominibus :

Si intellectus agens non esset aliquid animæ, sed esset quædam substantia separata, unus esset intellectus agens omnium hominum ; et hoc intelligunt qui ponunt unitatem intellectûs agentis. Si autem intellectus agens sit aliquid animæ, ut quædam virtus ipsius, necesse est dicere quòd sint plures intellectus agentes, secundùm pluralitatem animarum, quæ multi-

(1) Ia, q. 79, a. 4.

plicantur secundùm multiplicationem hominum... Non enim potest esse quòd una et eadem virtus numero sit diversorum subjectorum (1).

870. **Utriusque intellectûs relationes.** — Nunc facillime explicantur utriusque intellectûs relationes. Uterque respicit idem objectum, scilicet universale, sed aliter et aliter ; nam intellectus agens efficit universale formaliter, illud abstrahendo a phantasmate, dum intellectus patiens recipit universale et per illud tanquam per principium intelligit, judicat et ratiocinatur. Unde videmus etiam intellectum agentem et intellectum patientem esse diversas potentias (2).

871. **Balmesii dubitatio.** — Ex his colligimus dubitationem Balmesii de intellectûs agentis existentiâ injustam et periculosam esse. Etenim, nisi admittatur intellectus agens, adhærere oportet idealismo vel sensismo : idealismo, si universalia existunt formaliter extra mentem ; sensismo autem, si universalia non existunt et cognitio humana res sensibiles non egreditur.

872. **Aliæ facultates intellectuales : memoria**, etc. — Nunc agendum est de aliis facultatibus quæ ab intellectu realiter non distinguuntur ; et primò quidem de memoriâ intellectivâ. Pauca adjiciemus his quæ dicta sunt de memoriâ sensitivâ. Cùm sensus non destituatur memoriâ, a fortiori intellectus, qui est magis stabilis quam corpus. Sed memoria intellectiva non differt realiter ab intellectu. Nam ratio præteriti vel præsentis accidit objecto directo intellectûs, scilicet universali. Universale enim transcendit tempus et spatium. Apposite S. Th. :

Intellectus est magis stabilis naturæ et immobilis quàm materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas, quas recipit, non solùm tenet, dum per eas agit in actu, sed etiam postquam per eas agere cessaverit, multò fortiùs intellectus immobiliter et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas. Sic igitur, si memoria accipiatur solùm pro vi conservativâ specierum, oportet dicere memoriam esse

(1) *Ibid.*, a. 5.
(2) S. Th., *ibid.*, a. 7, in corp. art.

in intellectivâ parte. Si verò de ratione memoriæ sit quòd ejus objectum sit præteritum, ut præteritum, memoria in parte intellectivâ non erit, sed sensitivâ tantùm, quæ est apprehensiva particularium. Præteritum enim, ut præteritum, cùm significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet (1).

873. **Ratio.** — Neque ratio est facultas realiter distincta ab intellectu, quidquid dixerit Kantius. Nam, ut ait S. Th.:

Intelligere est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam... Patet ergo quòd ratiocinari comparatur ad intelligere, sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere; quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit et ad aliquid quietum terminatur, inde est quòd ratiocinatio humana secundùm viam inquisitionis vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quæ sunt prima principia; et rursus in viâ judicii resolvendo redit ad prima principia, ad quæ inventa examinat. Manifestum est autem quòd quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eamdem etiam in naturalibus rebus; quia per eamdem naturam aliquid movetur ad locum et quiescit in loco. Multò ergo magis per eamdem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet quòd in homine eadem potentia est ratio et intellectus (2).

874. **Ratio superior et inferior; ratio theoretica et practica** (3). — Pariter ratio superior non differt realiter a ratione inferiori, et ratio theoretica non differt a ratione practicâ; nam objectum rationis est semper universale. Accidit enim rationi ad veritates maximas vel minimas attendere, veritatem aliquam speculari vel eam ordinare ad praxim. Et ideo transitus fit gradatim de superioribus ad inferiora et vicissim; item omnis veritas speculativa est aut fieri potest plus minusve practica.

Erravit ergo Kantius qui rationem practicam rationi speculativæ ita opposuit ut illi soli certitudinem tribuerit.

875. **Conscientia.** — Tandem conscientia intellectiva non differt realiter ab ipso intellectu, sed est potiùs actus intel-

(1) Ia, q. 79, a. 6.
(2) Ia, q. 79, a. 8.
(3) Cf. S. Th., q. 79, a. 9 et 11.

lectûs in seipsum aut in subjectum redeuntis. Conscientia autem dicitur *moralis* vel *psychologica*, prout actus considerat in seipsis vel in ordine ad mores. Distinguitur etiam *synderesis*, quæ est quasi conscientia habitualis primorum principiorum moralitatis, quemadmodum *intellectus* dicitur quandoque habitus naturalis primorum principiorum, in ordine speculativo (1).

876. **Utrùm intellectus sit semper sui conscius? Vitæ animi continuitas.** — De conscientiâ occurrit quæstio : Utrùm intellectus sit conscius omnium suorum actuum? Alii affirmant, alii negant. Expedit autem distinguere conscientiam *habitualem* et conscientiam *actualem*. Sane intellectus est conscius sui et suorum actuum habitualiter seu implicite ; nam redit in seipsum naturaliter, vel etiam objectum cum seipso simul apprehendit; sed experientiâ constat non paucos actus conscientiam actualem effugere. Nec ideo licet supponere in animâ intellectivâ aliquam vitam sine conscientiâ, durante somno, ex. gr., aut etiam ante hanc vitam mortalem, ut putabant platonici : hæc enim sunt commenticia. Sed si agitur de vitâ sensitivâ sine conscientiâ, hujus vitæ continuitas non videtur repugnare, sed demonstrari nequit. Imò videtur improbabilis. Nam etiam vita organica *in actu secundo* suspendi potest (v. cp. XLI) ; ergo a fortiori impediri possunt omnes operationes vitæ sensitivæ.

877. **Objectio.** — Contra unitatem intellectûs, quatenus est potentia intelligendi, sic objiciunt : Intellectus multos et diversos habitus suscipere potest, qui per objectum specificantur, sicut ipsæ potentiæ. Ergo eadem est diversitas habituum et potentiarum. Porro distinguuntur habitus speculativi et habitus practici, scientiæ, virtutes, artes, etc. Pariter igitur distinguendi sunt intellectus speculativus et intellectus practicus, etc.

Resp. — Objectum formale potentiarum est latius quam objectum habituum. Ex. gr. verum est objectum intellectûs, bonum universale est objectum voluntatis, dum principia plus

(1) Cf. S. Th., ibid., a. 12 et 13.

minusve abstracta sunt objectum scientiarum, finis particularis, cum suis mediis, est objectum artis. Unde differentiæ quæ discriminant habitus sunt accidentales potentiæ.

878. **Mentis qualitates.** — Multiplicantur ergo habitus in eâdem mente, quæ sic multis modis perfici potest. Exinde qualitates innumeræ quæ plus minusve ab organis et corporis complexione dependent, licèt sint spirituales. Assimilantur quidem qualitatibus corporum propter analogiam, aut etiam propter dependentiam ab organis; sed non ideo dubitandum est de unitate intellectûs neque a fortiori de spiritualitate mentis humanæ.

879. **De actibus intellectûs.** — In eâdem unitate intellectûs inveniuntur actus diversi : *attentio*, *reflexio*, *judicium*, etc. Attentio est actus quo mens se convertit ad unam rem præ ceteris considerandam. Reflexio est quasi perfecta et longior attentio. Reflexio dicitur etiam actus intellectûs redeuntis in proprios actus aut in alios actus subjecti; et tunc non differt ab actu conscientiæ. Judicium est actus quo mens componit vel dividit duas ideas vel duos terminos, ut dictum est in logicâ. Non est igitur proprie facultas distincta reflexionis, vel attentionis, vel judicii.

880. **Judicium est actus intellectûs.** — De judicio, contra cartesianos asserimus illud esse formaliter actum intellectûs, non autem voluntatis. Judicium enim versatur circa verum, sicut ipse intellectus, dum voluntas versatur circa bonum. Voluntas influit quidem in judicium et quandoque illud *imperat*, sed illud nunquam efficit seu *elicit*. Sane voluntas et intellectus circa idem objectum materiale versantur, nam judicamus de bono et volumus verum; sed judicamus de bono quatenus verum est, et volumus verum quatenus bonum est (v. n. 115).

Distinctio judicii et volitionis apparet etiam ex eo quòd judicium esse potest sine ullâ volitione, aut etiam repugnante voluntate.

881. **Objectiones.** — 1° Opiniones et sententiæ sunt voluntariæ ; ergo voluntati adscribendæ sunt.

...untaria, non ideo
...ab intellectu sub

...orro assensus est

...idem actus volun-
...aliter actus intel-
...tis. (Cf. infra di-

...SENSIBILI SEU

...ivis, agendum est
... sive intellectivis.
... de appetitu sensi-

...aliter cognitionem
... tum a potentiis
— Duas potentias
... voluntatem pro-
...erum dividitur in
...ndecim passiones,
...Passiones autem,
...n sunt ideo per se
...aturales et neces-
...ec doctrina de ap-
...n de naturâ delec-
...s et instinctibus.

...us seu inclinatio
...liter cognitionem.
...â ens cognoscens
...nis forma essendi

importat quemdam modum agendi, seu quamdam inclinationem, quam vocamus appetitum. Ad rem S. Th.:

Sicut formæ altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quòd in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quæ dicitur appetitus naturalis. Et hæc superior inclinatio pertinet ad vim animæ appetitivam, per quam animal appetere potest ea quæ apprehendit, non solùm ea ad quæ inclinatur ex formâ naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animæ appetitivam (1).

Ceterùm, appetitum esse experimur, scilicet vim quæ cognitionem consequitur.

883. **Distinctio appetitûs et cognitionis. Ideæ-vires.** — Primùm magni interest ut appetitus distinguatur a cognitione. Idea enim omnino differt a vi appetitivâ quam provocat; unde non adsunt proprie *ideæ-vires*, ut putavit Fouillée. Sane cognitio perficitur aliqua operatione mentis, ut alibi explicatum est, ideoque cognitio est actus; sed actus cognitionis non evadit actus appetitûs, quo scilicet ens cognoscens, jam non sibi assimilat objectum apprehensum, sed in illud fertur tanquam in finem vel bonum.

Ut differentia cognitionis et appetitûs magis pateat, hæc observare juvabit. Cognitio perficitur quatenus objectum cognitum est in subjecto cognoscente, dum appetitio perficitur quatenus subjectum objecto trahitur. Igitur quemadmodum verum differt a bono, ita cognitio differt ab appetitu (v. n. 441). Ad rem S. Th.:

Operatio virtutis apprehensivæ perficitur in hoc quòd res apprehensæ sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivæ perficitur in hoc quòd appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivæ virtutis assimilatur quieti; operatio autem virtutis appetitivæ magis assimilatur motui (2).

Præterea, si cognitio non differret ab appetitione, jam una semper æquaret alteram; sed contra, cognitio et appetitio sæpe discordant.

(1) 1a, q. 80, a. 1.
(2) 1a, q. 81, a. 1. — Cf. etiam 1a, 2æ, q. 22, a. 2, ubi demonstrat quòd « Ratio passionis magis invenitur in parte appetitivâ quàm in parte apprehensivâ ».

... **is inferioribus.**

... entiis seu viribus
... quæ cognitionem
... t, ens cognoscens
... onsequitur incli-
... di sequitur esse.
... fert a ceteris vi-
... pendent, ut sunt
... organicæ planta-
... nt motum appe-
... t.

... Appetitus com-
... appetitum intel-
... bilem.

... tur cognitionem
... lex est cognitio :
... ariter duplex est
... ur bono sensibili
... i movetur bono

... iter et se habent

... ubdividitur appe-
... ibilem. Quod sic

... c, quæ sensualitas
... uæ sunt species
... concupiscibilem.
... uòd in rebus na-
... esse inclinatio-
... giendum nociva,
... t contrariis, quæ
... ingerunt nocu-
... inclinatio con-
... petitus naturalis
... necesse est quòd
... tentiæ. Una per

... (n. 907).

quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quæ sunt convenientia secundùm sensum, et ad refugiendum nociva; et hæc dicitur *concupiscibilis*. Alia verò per quam animal resistit impugnantibus quæ convenientia impugnant et nocumenta inferunt; et hæc vis vocatur *irascibilis :* unde dicitur quòd ejus objectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quòd superet contraria, et superemineat eis. Hæ autem duæ inclinationes non reducuntur in unum principium; quia interdum anima tristibus se ingerit contra inclinationem concupiscibilis, ut secundùm inclinationem irascibilis impugnet contraria; unde etiam passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis. Nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam, ut in pluribus (1).

887. **De undecim passionibus.** — Appetitus concupiscibilis et appetitus irascibilis comprehendunt undecim passiones, quæ sic numerantur : amor et odium, desiderium et aversio, gaudium et tristitia (*concupiscibile*), spes et desperatio, timor et audacia, ira (*irascibile*).

Recte vocatur passio, a voce *pati ;* nam appetitus est potentia passiva, quatenus oritur ex motione objecti appetibilis; unde dicitur etiam gallice *émotion*. Sed revera passio est quædam potentia appetendi vel motus hujus potentiæ, prout definitur tanquam qualitas vel tanquam actio.

888. **Passionum species. Species simplices.** — Antequam divisionem essentialem passionum tradamus, observare expedit passiones esse innumeras si attenditur ad earum objectum materiale. Sic enim, ex. gr., est passio ludi, vel venationis, etc , multiplicatur passio secundùm omnes virtutes et omnia vitia, imò secundùm omnes inclinationes, instinctus et delectationes. Sed philosophus attendere debet præsertim ad objectum formale passionum, ut determinet passiones simplices, scilicet ex quibus ceteræ componuntur.

889. **Amor et odium.** — Porro, si attendimus ad objectum formale passionum, primùm invenimus amorem et odium. Passio enim, cùm sit appetitus, quærit bonum cui opponitur malum : hinc amor boni et odium mali. Exinde oriuntur

(1) 1a, q. 81, a. 2. — Cf. etiam 1a, 2æ, q. 23, a. 1.

ceteræ passiones. Amor autem est absolute fortior quàm odium; nam odium oritur ex amore boni cui opponitur malum odibile. Unde si odium est interdum fortius quàm amor, hoc est per accidens. Quod sic explicat S. Th. :

Aliquando videtur odium fortius amore propter duo : primò quidem, quia odium est magis sensibile quàm amor... Secundò, quia non comparatur odium ad amorem sibi correspondentem. Secundùm enim diversitatem bonorum est diversitas amorum in magnitudine et parvitate, quibus proportionantur opposita odia. Unde odium quod correspondet majori amori, magis movet quàm minor amor (1).

890. **Quomodo ex amore omnes passiones oriuntur.** — Amor igitur est causa omnium passionum, quæ sic ab eo procedunt. Si in locum boni sufficitur malum, jam amor generat *odium*. Si bonum sit nondum adeptum, amor fit *desiderium*, cui opponitur *aversio* seu fuga. Si bonum sit præsens, amor generat *gaudium* vel delectationem, cui opponitur *tristitia* vel dolor. Si bonum quod nondum habetur, sit arduum, amori conjungitur *spes*, cui opponitur *desperatio*. Si malum sit imminens, odio conjungitur *timor*, qui illud vitat, vel *audacia*, quæ illud aggreditur. Tandem venit *ira*, quæ oritur ex malo præsenti et acerbo. Iræ autem non opponitur passio aliqua, sed solùm negatio. Audiatur S. Th. :

In motibus appetitivæ partis, bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primò in potentiâ appetitivâ causat quamdam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris, cui per contrarium respondet odium ex parte mali. Secundò, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum; et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiæ; et ex opposito ex parte mali est fuga, vel abominatio. Tertiò, cùm adeptum fuerit bonum, dat appetitûs quietationem quamdam in ipso bono adepto; et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium, cui opponitur ex parte mali dolor vel tristitia. In passionibus autem irrascibilis... respectu boni nondum adepti est spes et desperatio ; respectu autem mali nondum injacentis est timor et audacia ; respectu autem boni adepti non est aliqua passio in irascibili, quia jam non habet rationem

(1) 1a, 2æ, q. 29, a. 3.

ardui... sed ex malo jam injacenti sequitur passio iræ. Sic igitur patet quòd in concupiscibili sunt tres conjugationes passionum, scilicet amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et tristitia. Similiter in irascibili sunt tres : scilicet spes et desperatio, timor et audacia, et ira, cui nulla passio opponitur. Sunt ergo omnes passiones specie differentes undecim, sex quidem in concupiscibili, et quinque in irascibili, sub quibus omnes animæ passiones continentur (1).

891. **Passionum oppositio, distinctio et ordo.** — Ex his colligimus passiones opponi inter se duplici modo : 1° propter objectum : aliæ enim respiciunt bonum et aliæ malum ; 2° propter motûs directionem : aliæ enim quærunt objectum et aliæ fugiunt. Primo modo opponuntur inter se passiones concupiscibilis (amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et tristitia). Secundo modo opponuntur passiones irascibilis (spes et desperatio, timor et audacia) ; quæ etiam primo modo opponuntur, si disponuntur ita : spes et timor, audacia et desperatio.

Ceterùm, oppositiones passionum manifestantur ipso sermone et communi usu loquendi. Pariter intelligimus passiones alias ex aliis, multis modis oriri eisque conjungi posse. Omnes ex amore oriuntur et amore consummantur.

892. **De delectatione et passione.** — Hic autem occurrit dubium : Nonne amor oritur ex aliquâ passione, scilicet ex delectatione ? Amor enim fertur in id quod placet. — Sic respondemus : Aliquis amor oriri potest ex delectatione, sed absolute amor delectationem præcedit. Sane delectatio cognita est principium amoris, sed res non delectat et quietat appetitum nisi quia amatur. Unde scribit S. Th. :

Nulla alia passio est quæ non præsupponat aliquem amorem. Cujus ratio est, quia omnis alia passio animæ importat motum ad aliquid vel quietem in aliquo. Omnis autem motus ad aliquid vel quies in aliquo ex aliquâ connaturalitate vel coaptatione procedit, quæ pertinet ad rationem amoris. Unde impossibile est quòd aliqua alia passio animæ sit causa universaliter omnis amoris. Contingit tamen aliquam aliam passionem esse causam amoris alicujus, sicut etiam unum bonum est causa alterius... (Deinde subdit ad 1^m) :

(1) 1^a, 2^æ, q. 23, a. 4. — Cf. etiam ibid. q. 25, a. 3, versùs finem.

Cùm aliquis' amat aliquid propter delectationem, amor quidem ille causatur ex delectatione, sed delectatio illa iterum causatur ex alio amore præcedente; nullus enim delectatur nisi in re aliquo modo amatâ (1).

Sed hæc prima responsio videtur esse complenda. Nam, si delectatio, spectata ut passio, ab amore pendet, jam videtur esse independens si spectatur ut perceptio seu conscientia alicujus statûs vel operationis perfectæ et delectabilis. Revera omnis operatio perfecta alicujus potentiæ quamdam delectationem importat, ut optime ostendunt Aristoteles et S. Th. (2). Unde delectatio invenitur quodam modo etiam in potentiis et operationibus cognoscitivis et ante operationem appetitivæ partis. — Sed revera, licèt ens delectetur per omnes potentias seu operationes suas, non simpliciter et formaliter delectatur nisi quia appetitus ejus quiescit in bono cognito et amato.

893. **Passionum et voluntatis relationes**. — Nunc ad relationes appetitûs sensitivi et appetitûs intellectivi, scilicet passionum et voluntatis, paulisper attendamus. Quemadmodum intellectus utitur sensibus, qui hoc consortio nobilitantur et novos modos suscipiunt (ex. gr. reminiscentia, cogitativa, imaginatio creatrix), ita nunc voluntas utitur passionibus, quæ hoc pacto non minùs perficiuntur quàm sensus. Licèt enim passiones sint essentialiter eædem apud hominem et apud animalia, tamen apud hominem novos modos suscipiunt propter voluntatem quæ movet eas aut ab eis movetur. Exinde passiones quæ sunt homini propriæ : ex. gr. gaudium et tristitia. Nam animal non proprie gaudet aut tristatur, sed delectatur aut dolorem patitur.

894. **De passionibus spiritualibus**. — Hinc habentur passiones quasi spirituales. Nam voluntas spiritualiter amat, gaudet, tristatur, desiderat, sperat, etc., et ad bonum intelligibile appetitum sensibilem quodam modo applicat. Inde dilectio, amicitia, sensibilis amor virtutis vel gloriæ, etc. Quidquid amat homo spiritualiter, potest amare etiam corde, id est, appetitu sensitivo seu cum passione.

(1) 1a, 2æ, q. 27, a. 3.
(2) Vid. 1a, 2æ, q. 32, a. 1.

895. **Utrùm cor sit sedes passionum ? —** De corde autem quæritur : Utrùm sit sedes passionum in genere, sicut cerebrum videtur esse sedes sensuum internorum ? — *Resp.* : Veteres scholastici, duce Aristotele, putaverunt sedem passionum esse in corde, quod est, ut aiebant, *primum vivens et ultimum moriens*. Sed hæc sententia cum experientiâ et inventis physiologiæ non satis concordat. Sane oportet esse passionum aliquam sedem, cùm sint facultates organicæ ; sed systema nervosum, quod est animalibus proprium et quo religantur et sentiunt omnia membra et organa, videtur esse sedes totius cognitionis sensibilis necnon totius sensibilitatis.

Præterea passiones perturbari aut impediri videntur præsertim morbis vel læsionibus cerebri, non autem cordis. Unde caput, non autem cor, tanquam passionum sedes habendum est.

Revera, cùm passiones enascantur ex cognitione et præsertim ex imaginatione et memoriâ, oportet ut ibi sedem habeant ubi perficitur cognitio sensibilis. Porro, omnibus fatentibus, perficitur cognitio sensibilis in cerebro, quod est sedes omnium sensuum internorum.

Ceterùm, non diffitemur sedem secundariam passionum esse in corde vel in aliis organis, prout fert natura singularum passionum. Omnia enim organa et præsertim cor quasi retibus nervorum involuta inveniuntur.

896. **Theoria passionum secundùm Cartesium**, etc. — Postquam exposita est doctrina scholastica de naturâ et ordinatione passionum, pauca de quibusdam theoriis oppositis adjiciemus.

Secundùm Cartesium, passiones non sunt nisi in animâ intellectivâ ; unde animalia passionibus non potiuntur, licèt agant tanquam vi appetitûs mota. Deinde Cartesius sex passiones enumerat : admirationem, amorem, odium, desiderium, gaudium et tristitiam. Sed falsum est, ut cetera omittam, passiones esse inorganicas; falsum est admirationem esse passionem proprie dictam, licèt ei passio conjungi possit, sicut ceteris actibus intellectualibus.

Eodem vitio laborat theoria Malebranchii, qui corpus nimis

opposuit animæ : passio enim oritur ex ipsâ conjunctione substantiali corporis et animæ.

Plato distinxit quidem concupiscibile ab irascibili, sed, propter suam theoriam unionis accidentalis animæ cum corpore, habuit passiones tanquam animæ extrinsecas et malas aut saltem sapienti inutiles.

Sed contra non desunt philosophi, sive antiqui, sive recentiores, qui in locum virtutum passiones sufficere conati sunt.

897. **Passiones in ordine morali.** — Nos autem asserimus passiones esse naturales quidem et sub hoc respectu bonas, sed virtuti vel vitio accidere. Erraverunt igitur tum illi qui putaverunt passiones esse essentialiter bonas, in ordine morali, proindeque legitimas (Fourier, Saint-Simon, Epicure), tum illi qui putaverunt passiones esse essentialiter malas ac morbos animi (Plato, stoici).

898. **Passiones sunt naturales.** — Passiones esse naturales liquet ex omnibus quæ supra dicta sunt. Nam passiones exsurgunt ex ipsâ unione animæ et corporis ; unde ingrediuntur hominis naturam, utpote inclinationes naturæ sensibilis in bonum sensibile. Quemadmodum naturale est homini et animæ habere sensus et corpus, ita etiam passionibus non destitui. Itaque impossibile est (nec esset utile, sed malum) eas omnino âbjicere.

899. **Virtus et vitium passioni accidunt.** — Cùm naturam consequantur, passiones proprie dictæ non sunt per se bonæ neque malæ moraliter, sed earum bonitas vel malitia dependet ab objecto particulari circa quod versantur. Sic amor, odium, desiderium, spes, timor, gaudium, tristitia possunt esse bona moraliter si versantur circa objectum debitum et imperio rationis subjacent.

Ceterùm, cùm passiones sint in appetitu sensitivo, proindeque extrinsecæ rationi, non possunt esse bonæ vel malæ moraliter nisi per accidens, scilicet quatenus ratio eis utitur honeste vel abutitur. Ad rem S. Th. :

Passiones animæ dupliciter possunt considerari : uno modo, secundùm se ; alio modo, secundùm quòd subjacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundùm se considerentur,

prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitûs, sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione... Si autem considerentur secundùm quòd subjacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum vel malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati quàm membra exteriora, quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundùm quòd sunt voluntarii; unde multò magis et ipsæ passiones, secundùm quòd sunt voluntariæ, possunt dici bonæ vel malæ moraliter. Dicuntur autem voluntariæ, vel ex eo quòd a voluntate imperantur, vel ex eo quòd a voluntate non prohibentur (1).

900. **Passionum utilitas et necessitas.** — Licèt passiones sint per se indifferentes, in ordine morali, non ideo tamen sunt inutiles aut parvi momenti. Nam, sine passionibus, jam non est vita appetitiva sensitiva, quæ vitæ voluntatis est maxime utilis, imò necessaria. Quemadmodum enim intellectus indiget imaginatione, memoriâ sensitivâ aliisque sensibus, licèt imaginationem aliosque sensus regere oporteat, ita nunc voluntas indiget passionibus, quas tamen subjicere et aliquando magnâ virtute coercere debet.

901. **Passiones rationi subjici possunt.** — Revera passiones dependent non solùm ex dispositione corporis et organorum, sed etiam ex voluntate seu appetitu rationali, nisi usus rationis penitùs tollatur. Ratio enim eisdem passionibus diversa objecta, bona vel mala, prosequi potest; potest etiam passiones allicere vel compescere, eis præbendo objecta vel removendo, utendo præsertim imaginatione et reflexione. Huc spectant sequentia :

Ad intelligendum qualiter actus appetitûs sensitivi subdatur imperio rationis, oportet considerare qualiter sit in potestate nostrâ. Est autem sciendum quòd appetitus sensitivus in hoc differt ab intellectu intellectivo, qui dicitur voluntas, quòd appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali dependet non solùm ex potentiâ animæ, sed etiam ex corporalis organi dispositione... Unde et actus appetitûs sensitivi non solùm dependet ex vi appetitivâ, sed etiam ex dispositione corporis. Illud autem quod est ex parte potentiæ animæ sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imagi-

(1) 1^a, 2^æ, q. 24, a. 1. — Cf. etiam ibid, a. 2 et 4.

nationis, cùm sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quæ est universalis...; et ideo ex istâ parte actus appetitûs sensitivi subjacet imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subjacet imperio rationis ; et ideo ex hâc parte impeditur quin motus sensitivi appetitûs totaliter subdatur imperio rationis. Contingit autem etiam quandoque quòd motus appetitûs sensitivi subitò concitatur ad apprehensionem imaginationis, vel sensûs; et tunc ille motus est præter imperium rationis, quamvis potuisset impediri a ratione, si prævidisset. Unde Philosophus dicit... quòd « ratio præest irascibili et concupiscibili non principatu despotico, qui est domini ad servum, sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio » (1).

902. **Passio et meritum.** — Nunc occurrit quæstio magni momenti in moralibus : Utrùm passionis motus minuat vel augeat meritum vel demeritum, bonitatem vel malitiam actûs ? Sic respondet S. Th. :

Stoici, sicut ponebant omnem passionem animæ esse malam, ita ponebant consequenter omnem passionem animæ diminuere actûs bonitatem ; omne enim bonum ex permixtione mali vel totaliter tollitur, vel fit minùs bonum. Et hoc quidem verum est, si dicamus passiones animæ solùm inordinatos motus sensitivi appetitûs, prout sunt perturbationes seu ægritudines. Sed si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitûs sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet quòd etiam ipsæ passiones sint moderatæ per rationem. Cùm enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tantò istud bonum erit perfectius, quantò ad plura quæ homini conveniunt derivari potest. Unde nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat quòd actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde, cùm appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut supra dictum est..., ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet quòd etiam ipsæ passiones animæ sint regulatæ per rationem. Sicut igitur melius est quòd homo et velit bonum et faciat exteriori actu, ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quòd homo ad bonum moveatur non solùm secundùm voluntatem, sed etiam secundùm appetitum sensitivum... (Deinde subdit ad primum :)

Passiones animæ dupliciter se possunt habere ad judicium rationis : uno modo antecedenter; et sic, cùm obnubilent judicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actûs, diminuunt actûs bonitatem. Laudabilius enim est quòd ex

(1) 1a, 2æ, q. 17, a. 7.

judicio rationis aliquis faciat opus charitatis quàm ex solâ passione misericordiæ. Alio modo se habent consequenter, et hoc dupliciter : uno modo per modum redundantiæ, quia scilicet cùm superior pars animæ intense movetur in aliquid, sequitur motum ejus etiam pars inferior ; et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo est signum intensioris voluntatis ; et sic indicat bonitatem moralem majorem. Alio modo per modum electionis, quando scilicet homo ex judicio rationis eligit affici aliquâ passione, ut promptiùs operetur, cooperante appetitu sensitivo ; et sic passio animæ addit ad bonitatem actionis (1).

903. **Notanda de delectatione et dolore**, etc. — Ex his quæ hucusque exposita sunt videmus alias esse delectationes sensibiles et alias esse delectationes spirituales, quamvis propter unionem appetitûs sensitivi cum appetitu intellectuali, non differre quandoque videantur. Delectatio dici potest sensibilis vel spiritualis modò propter subjectum suum seu appetitum, modò propter objectum delectabile, quod est sensibile vel spirituale. Inde fit ut quædam delectatio spiritualis habeatur de objecto sensibili, vel contra fit ut quædam delectatio sensibilis habeatur de objecto intelligibili. Delectatio exsurgere potest ex actibus singularum potentiarum, sed formaliter non invenitur nisi in appetitu unà cum conscientiâ.

Delectationibus opponuntur dolores, quorum iterum alii sunt sensibiles et alii spirituales.

Porro non est proportio inter delectationes vel dolores animi et delectationes vel dolores corporis. Illæ autem per se maxime præstant (2).

Ceterùm, delectationes et dolores sunt relativæ nimis : dependent enim ex indole et habitibus, ex virtutibus vel vitiis, etc.

Delectationes sensibiles consistere videntur in quodam medio ; delectationes autem spirituales naturâ suâ semper possunt permanere vel etiam crescere, cùm ex organis non dependeant.

Animadvertamus etiam delectationem non exsurgere ex

(1) 1ª, 2æ, q. 24, a. 3.
(2) Cf. S. Th., 1ª, 2æ, q. 31, a. 5.

merâ negatione doloris, ut dicebat Epicurus, sed ex perfectione actûs et conscientiâ.

Tandem inclinatio modò præcedit et modò consequitur delectationem. Sane inclinatio naturalis cujuscumque potentiæ et ipsius subjecti ad agendum, quamcumque delectationem præcedit; sed deinde delectatio percepta appetitum provocat, cujus motus sic delectationem consequitur.

904. **De inclinationibus**. — Unde distinguere oportet inclinationem naturalem quâ singulæ potentiæ feruntur in suum objectum (ita visus fertur ad videndum, intellectus ad intelligendum) et inclinationem ipsius subjecti, quod per suas potentias operatur, finem obtinet et in fine delectatione quiescit.

Distinguere oportet etiam inclinationes spirituales et inclinationes sensibiles ; quæ respondent delectationibus spiritualibus et sensibilibus, necnon potentiis animæ intellectivæ et animæ sensitivæ.

Si verò distinguuntur inclinationes non secundùm potentias, sed secundum objecta quæcumque, jam, sicut passiones, ingrediuntur omnes virtutes et omnia vitia ; unde pertinent ad ethicam potiùs quàm ad psychologiam. Quo pacto distinguuntur inclinationes, ex. gr., in *personales*, *sociales* et *superiores*. Ad inclinationes personales revocantur amor suî, amor libertatis, amor proprietatis, amor imperii, etc. Ad inclinationes sociales revocantur misericordia erga miseros, amicitia, gratitudo, amor patriæ, etc. Ad inclinationes superiores revocantur amor veri, pulchri. honesti, etc.

905. **De instinctibus**. — Idem fere dicendum est de instinctibus, qui sunt quasi inclinationes magis determinatæ quæ ab ipsis appetitibus non differre videntur. Sæpe comparantur *instinctus* et *habitus :* habitus additur naturæ generatim per exercitium et etiam ex electione, dum instinctus a naturâ solâ totus oritur.

CAPUT LIV

DE VOLUNTATE ET LIBERO ARBITRIO

De appetitu intellectivo, seu de voluntate, multa dicta sunt antea, cùm de appetitu sensitivo ageretur. Omnes enim motus appetitûs : amor, odium, desiderium, etc., de quibus disseruimus, in voluntate etiam et perfectiori modo inveniuntur. Sed nunc occurrit alia quæstio, equidem gravissima, de libero arbitrio : Homo estne liber et quomodo ? Nisi homo sit liber, jam ordo moralis tollitur aut ab ordine physico jam non differt ampliùs ; pereunt omnia jura et officia. Unde videmus ex hoc capite totam ethicam aliquo modo fundari in psychologiâ. Unde sit thesis :

THESIS. — *Voluntas est facultas omnino distincta ab appetitu sensibili ; — quæ violari non potest — et libertate potitur. — Verumtamen libertas humana adjuvatur et limitatur simul omnibus facultatibus aliisque mediis quibus uti debet.*

907. **Appetitûs sensitivi et voluntatis distinctio.** — Hanc distinctionem jam ostendimus (n. 885). Voluntatis enim seu appetitûs intellectivi objectum est bonum universale, quod solo intellectu apprehenditur, proindeque bonum honestum et omnia quæ illud consequuntur ; appetitûs autem sensitivi objectum est bonum sensibile et particulare quod sensibus apprehenditur. Unde differunt hi duo appetitus sicut intellectus et sensus, quibus moventur et specificantur. Apposite S. Th. :

Necesse est dicere appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quæ nata est moveri ab apprehenso : unde appetibile apprehensum est movens non motum ; appetitus autem, movens motum... Passiva autem et mobilia distinguuntur secundùm distinctionem activorum et motivorum ; quia oportet motivum esse proportionatum mobili, et activum passivo ; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum, et apprehensum per sensum,

consequens est quòd appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo (1).

908. **Voluntas violari non potest.** — Nam voluntarium et coactum pugnant in ipsis terminis, sicut naturale et violentum. Si actus voluntatis, qui est consensus, esset coactus, jam non esset voluntarius ac proinde non esset ampliùs voluntatis actus. Equidem omnes aliæ facultates, præter voluntatem, cogi possunt, voluntas autem nullo modo. Ex. gr. contingit ut homo videat, cogitet, imaginetur id quod non vult, sed nequit velle id quod non vult. Unde scribit S. Th. :

Coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quædam in aliquid; et ideo sicut dicitur aliquid naturale quia est secundùm inclinationem naturæ, ita dicitur aliquid voluntarium quia est secundùm inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quòd aliquid simul sit violentum et naturale, ita impossibile est quòd aliquid simpliciter sit coactum, sive violentum, et voluntarium (2).

Igitur omnes actus voluntatis, seu consensus, sunt liberi a coactione. Sed suntne liberi a necessitate, id est, simpliciter et vere liberi ?

909. **Notiones præviæ de libertate.** — Antea recolere oportet quasdam notiones de libertate. Alia est *libertas a coactione*, de quâ supra agebatur, quæ est immunitas a violentiâ seu necessitâte extrinsecâ (ita libertas scribendi, docendi, ambulandi) ; et alia *libertas moralis*, quæ est immunitas a necessitate etiam intrinsecâ et consistit in quâdam indifferentiâ (ita libertas merendi vel peccandi). Sane libertas a coactione non est vere libertas nisi conjungatur cum libertate a necessitate intrinsecâ, id est, cum libertate morali.

910. **Liberum addit supra spontaneum.** — Unde videmus liberum differre a spontaneo. Spontaneum enim est liberum a coactione, sed potest esse necessarium ab intrinseco. Ita motus animalium et plantarum sunt spontanei, non autem liberi.

(1) Ia, q. 80, a. 2.
(2) Ia, q. 82, a. 1.

Itaque libertas moralis, seu proprie dicta, consistit essentialiter in quâdam *indifferentiâ* seu *contingentiâ* et possibilitate, et definiri potest : facultas consentiendi aut non consentiendi, eligendi seu volendi unum vel aliud. Hinc duplex libertas : una *contradictionis* (quâ possumus velle aut non velle, agere aut non agere), et altera *contrarietatis* (quâ possumus velle unum aut aliud, agere uno vel altero modo).

Sane sufficit ad rationem seu essentiam libertatis una vel altera libertas; nam per utramque homo habet dominium proprii actûs. Ceterùm, libertas, ut videbimus, multis modis limitatur; imò esse non potest sine limitatione, cùm naturæ et necessitati supervenire debeat.

911. **Notandum de libertate peccandi.** — Hinc libertas peccandi non est de essentiâ libertatis. Nam ille qui necessariò justus est, licèt determinetur ad bonum, potest eligere inter multa bona particularia. Imò, libertas peccandi libertatem absolute minuit. Nam libertas peccandi imperfectionem importat; unde, nisi libertas non sit perfectio absoluta, oportet ut libertas peccandi libertatem absolute minuat. Ceterùm, qui potest peccare est incapax operandi multa bona quæ possibilia sunt ei qui necessariò justus est.

Unde libertas, quatenus perfectio absoluta, definiri potest : *facultas electiva mediorum, servato ordine finis* (S. Th.).

Unde etiam Deus et sancti, qui peccare non possunt, fruuntur libertate perfectiori quàm nostra.

Unde tandem libertas civilis aut politica aut quæcumque alia non minuitur ex eo quòd justis legibus licentia prohibetur.

912. **De libertate indifferentiæ.** — Aliud notandum est magni momenti de *libertate* quæ dicitur *indifferentiæ*. Diximus quidem libertatem consistere in quadam indifferentiâ. Sed hæc indifferentia non est sic intelligenda ut libertas sit facultas volendi sine motivo, id est, sine ratione, ut quidam putaverunt. Nam volitio sine motivo est volitio cæca, mere spontanea, ideoque necessaria ab intrinseco. Homo non est liber, id est, dominus propriorum actuum, nisi quatenus agit cum voluntate et ratione, et absque necessitate intrinsecâ.

913. **Notandum de libertatis extensione.** — Tandem, antequam demonstremus hominem esse liberum, concedimus quidem hominem non esse liberum in multis actibus. Et revera non singulis momentis homo potest peccare aut a peccato abstinere, eligere hoc vel illud, velle tandem quidquid cogitat. Sed sæpissime determinatur passionibus et habitibus suis, virtutibus vel vitiis. Ad hæc tamen libertas extenditur. Unde directe vel indirecte homo est dominus actuum suorum necnon, saltem aliquo modo, totius vitæ suæ.

Nunc autem aggredimur solùm demonstrare hominem esse liberum : primò probationes certas afferemus ; deinde incertas vel imperfectas discutiemus ; tandem objectiones solvemus.

914. **Liberi arbitrii demonstratio.** — Liberum arbitrium demonstratur : 1° ex conscientiâ psychologicâ ; 2° ex conscientiâ morali ; 3° ex absurdis quæ liberi arbitrii negationem consequuntur.

1° *Conscientia psychologica.* — Unusquisque propriam libertatem experitur multis modis et ita perspicue ut de eâ dubitare non possit nisi philosophice : dubium autem practicum est impossibile. Sane homini obrepere potest error circa objectum particulare vel extensionem libertatis, sed nullo modo circa libertatem ipsam. Sentit enim seu conscientiâ cognoscit multoties seipsum velle aliquid cùm aliud velle potest, apprehendit seipsum determinari, ratiocinari et opinari, eligere bonum sensibile vel bonum intelligibile, honestum vel utile, prout vult.

Hanc conscientiam libertatis sermo testatur. Aliæ enim sunt voces quæ necessitatem, et aliæ quæ contingentiam, indifferentiam, possibilitatem et libertatem significant.

Hanc libertatem esse realem demonstrat etiam quidquid magnum et heroicum patratum est ab hominibus ut libertatem servarent, aut amissam recuperarent.

2° *Conscientia moralis.* — Vividiùs adhuc libertatem esse testatur conscientia moralis. Nam homo intelligit seipsum obligari ad implenda multa officia sive erga Deum, sive erga alios homines, sive erga seipsum. Error quidem obrepere

potest, sicut supra, circa objectum particulare vel extensionem hujus obligationis, non autem circa obligationem ipsam. Porro obligatio legem moralem, necnon libertatem eam adimplendi, luculenter importat.

Hìc autem animadvertamus nihil in ordine morali subsistere posse absque libertate; nam, nisi adsit libertas, non erunt proprie meritum et demeritum, præmium et pæna, bonæ conscientiæ testimonium et malæ conscientiæ remorsus, etc. Sed apud omnes gentes, ut testantur omnes linguæ, ordo moralis integer subsistit. Ergo etiam libertas, in quâ totus ille ordo fundatur.

916. **Absurda quæ libertatis negationem consequuntur.** — 3o Nisi sit libertas, jam homines inter se differunt solummodo propter qualitates naturales corporis vel ingenii; unde omnes differentiæ morales (scilicet propter virtutes vel vitia) ad differentias physicas reducuntur, imò physicum et morale unum et idem sunt.

Præterea, sublatâ libertate, jam homo non est ampliùs dominus suorum actuum, ac proinde, felicitas vel infelicitas soli fortunæ vel naturæ et circumstantiis adscribenda est; unde, cùm homo a seipso, id est, a suo libero arbitrio, nullo modo dependeat, eradicatur omnis fortitudo, omnis virtus animi. Sed tanti mali causa non potest esse veritas.

917. **Probationes imperfectæ.** — Nunc discutiendæ sunt probationes imperfectæ :

1° Prima sic proponi potest : « Vos dicitis (fatalistæ) me ex necessitate semper agere. Demus ergo pignus, quòd ego post horam sedebo. Si liber sedendi non sum, incertus erit eventus, et solo casu definiendus. Quis tamen fatalistarum mecum pignore certabit. » (1)

Resp. — Argumenta hujusmodi demonstrant quidem hominem non agere casu et sine consilio, sed non demonstrant hominem non determinari necessariò et ab intrinseco propter aliquod motivum.

(1) V. Zigliara (*de Psychologia*, lib. V, cp. II), qui hoc argumentum a Bergier mutuatus est.

2º Idem dicendum est de argumentis desumptis ex consiliis, exhortationibus et præceptis, hoc modo, ex. gr.: « Homo est liberi arbitrii : alioquin frustra essent consilia, exhortationes, præcepta, prohibitiones... » (1)

— Sane hæc demontrant hominem non determinari necessariò per passiones et organa, sed non sufficiunt ad confutandum *determinismum* quem vocant *intellectualem*. Verumtamen, licèt imperfecta sint, argumenta ejusmodi ostendunt jam aliquo modo hominem esse dominum suorum actuum, quia ratiocinatur, accipit vel rejicit consilia et præscriptiones prout vult.

3º Affine est præcedenti argumentum desumptum ex legibus et pænis vel præmiis, hoc modo : « Homo est liberi arbitrii ; secus enim non essent leges pænales, cùm istæ nonnisi ad dirigendam libertatem conditæ sunt ».

Resp. — Sane jam non essent leges morales proprie dictæ, si homo non esset liber, ut diximus antea. Attamen, licèt homo non esset liber, leges ferre expediret de præmiis et pænis, vel potiùs de bonis dandis et malis infligendis, ut sic homines ad quosdam actus allicerentur aut ab eis averterentur. Ita animalia quodam modo præmiantur et puniuntur.

918. **De ideâ libertatis.** — 4º Aliud argumentum desumitur ex ideâ libertatis, hoc modo : Ideâ libertatis non destituitur homo. Atqui hæc idea non oritur nisi ex experientiâ libertatis. Ergo homo est liber.

Resp. — Sed falsum est ideam libertatis non oriri nisi ex experientiâ libertatis; nam idea libertatis ideam contingentiæ consequitur, ut jam diximus. Hæc autem oritur ex ideis primis, scilicet ex ideis entis necessarii et entis possibilis.

At non diffitemur per ideam libertatis vel potiùs per ideam in genere, seu per cognitionem intellectualem, explicari et aliquo modo demonstrari libertatem. Homo enim non est liber, id est, capax eligendi, nisi quatenus intelligit. Unde scribit S. Th. : « Et pro tanto necesse est quòd homo sit liberi

(1) S. Th., Iª, q. 83, a. 1.

arbitrii ex hoc ipso quòd rationalis est » (1), et alibi : « Totius libertatis radix est in ratione constituta » (2). — « Liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis » (3).

919. **Argumenti metaphysici critica : rationis et voluntatis flexibilitas.** — Sed ultra progrediendo quærimus : Utrùm libertas hominis sit demonstrabilis ex hoc solo quòd homo intelligit et ratiocinatur? Aliis verbis : Utrùm liberum arbitrium sit non solùm *factum* quod conscientia testatur, sed etiam *jus* seu proprietas essentialis rationalis naturæ? Hæc esset demonstratio metaphysica liberi arbitrii, quam, aiunt, proposuit ipse S. Th. in articulo sequenti.

Sed nobis videtur quòd S. Doctor ibi demonstrat liberi arbitrii possibilitatem, necnon modum quo exercetur, potiùs quàm liberi arbitrii ipsam existentiam. Demonstratio quidem seu explicatio est optima dummodo non sejungatur ab ipso conscientiæ testimonio de libertatis existentiâ. Audiatur S. Th. :

Voluntas non ex necessitate vult quæcumque vult. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ultimo fini... Sunt autem quædam intelligibilia quæ non habent necessariam connexionem ad prima principia, sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum ; et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quædam autem propositiones sunt necessariæ, quæ habent connexionem necessariam cum primis principiis, sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum; et his intellectus ex necessitate assentit, cognitâ connexione necessariâ conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem. Non autem ex necessitate assentit, antequam hujusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat. Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quædam particularia bona quæ non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus; et hujusmodi bonis voluntas non de necessitate inhæret. Sunt autem quædam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhæret,

(1) 1a, q. 83, a. 1.
(2) Quæstio XXIV, *de Veritate* a. 2. Utrùm liberum arbitrium sit in brutis.
(3) 1a, 2æ, q. 1, a. 1.

in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen, antequam per certitudinem divinæ visionis necessitas hujusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhæret, nec his quæ Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhæret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quòd voluntas non ex necessitate vult quæcumque vult (1).

Totum igitur argumentum est in hoc quòd neque ratio adhæret necessariò omnibus conclusionibus, neque voluntas omnibus bonis particularibus; unde homo est liber.

Critica. — Sed ex his non videmus cur ratio et voluntas non se determinarent ad invicem ita ut, ex. gr., primus actus rationis esset causa necessaria primi actûs voluntatis, et primus actus voluntatis esset causa necessaria secundi actûs rationis, et sic deinceps. Non repugnat ut aliqua natura rationalis sit ad omnes actus suos necessariò determinata. Revera ad multa determinamur necessariò : cur impossibilis esset necessaria determinatio ad omnia? Quædam fuerunt libera quæ deinde necessaria evaserunt : cur ergo non omnia possent evadere necessaria? Necessitas et intellectus nullo modo inter se pugnant.

Deinde homo videtur determinari necessariò non solùm per prima principia aut conclusiones evidentes et per beatitudinem in genere, sed etiam per conclusiones magis probabiles et bona particularia majora. Cur autem videat aut non videat conclusiones esse magis probabiles aut etiam certas; cur videat aut non videat bona particularia quædam esse majora ceteris aut etiam conjungi cum beatitudine? Non dicitur in argumento, et ideo liberum arbitrium remanet dubium, nisi supponatur conscientiæ testimonium. Demonstratur quidem liberi arbitrii possibilitas, non autem existentia.

920. **Objectiones.** — Objectiones moventur sive ex parte *fatalismi* (mythologici, metaphysici et theologici) sive ex parte *determinismi* (mechanici, psychologici et intellectualis). Præsunt objectiones eorum qui negant liberum arbitrium esse conscientiæ objectum, id est, aliquid expertum.

(1) 1a, q. 82, a. 2. — Vide etiam, 1a, 2æ, q. 13, a. 6.

921. **Liberum arbitrium estne expertum?** — 1° Secundùm Spinosam et Bayle, homo credit se esse liberum, quia causam determinationum suarum ignorat; unde putat effectus quosdam esse contingentes et liberos qui revera necessarii sunt. Ita lapis, qui torrente trahitur, si seipsum cognosceret, crederet se esse liberum.

Alii etiam objiciunt liberum arbitrium, cùm sit potentia, non esse objectum conscientiæ, quæ nonnisi circa actus versatur. Addunt tandem homines qui suggestioni hypnoticæ obediunt, sese credere liberos, cùm tamen necessariò suggestione trahuntur.

Resp. — Primò homo cognoscere potest et revera sæpe cognoscit omnes causas suæ determinationis, saltem præcipuas et essentiales, quas approbat, cùm potest non approbare; unde experitur se non solùm esse causam sed etiam causam liberam. Aliàs contra experitur se omnino a naturâ dependere, quando, ex. gr., appetit bonum in genere; neque aliter judicaret lapis qui seipsum cognoscere posset.

Deinde falsum est actus solummodo esse objectum conscientiæ; nam sunt a potentiâ suâ inseparabiles. Unde quemadmodum actus cognoscuntur conscientiâ quatenus sensibiles aut intellectuales, cognoscitivi aut appetitivi, ita cognoscuntur quatenus liberi aut necessarii.

Tandem objectio desumpta ex testimonio eorum qui suggestioni hypnoticæ obediunt est valde infirma, tum quia isti non consentiunt de libertate aut necessitate suorum actuum, tum quia, in somno hypnotico, judicio rationis privantur.

922. **De libertate et fato.** — 2° Levis est objectio quæ a fatalistis paganis movebatur. Nam, primò, fatum non est; deinde fatum istud esset necessitas mere externa : unde non ideo libertas interna seu moralis tolleretur.

923. **Principium causalitatis et libertas.** — 3° Fatalismus metaphysicus ex hoc principio arguit : Nihil fit sine causâ. Requiritur autem causa non solùm universalis, sed etiam concreta et particularis. Unde omnia quæ fiunt sunt determinata in causâ suâ ac proinde tollitur libertas.

Resp. — Sane nihil fit sine causâ sufficienti, concretâ et

particulari, proindeque determinatâ quatenus ens; sed non requiritur ut causa sit determinata ad tales effectus producendos potiùs quàm ad alios. Unde causa dici potest *universalis* quatenus virtute suâ continet plurimos effectus, fortè infinitos; et dici potest *particularis* quatenus est ens determinatum quo effectus particulares producuntur.

924. **Præscientia divina et libertas.** — 4° Fatalismus theologicus arguit ex præscientiâ divinâ, quæ omnia cognoscit, futuris liberis non exceptis. Ergo futura libera jam sunt determinata, imò prædeterminata, juxta plures theologos; et ideo non sunt vere libera.

Resp. — Præscientia divina rerum naturam non mutat, quamvis sit determinata in se, scilicet quatenus scientia; nec æternitas tollit tempus, licèt sit præsens omni tempori. Unde præscientia divina, quæ est æterna, coexistere potest cum libertate creaturæ.

925. **Determinismus mechanicus et libertas.** — 5° Juxta fautores determinismi mechanici, omnes motus hujus mundi physici sunt in causis suis determinati. Unde etiam suppositâ distinctione operationum animæ intellectivæ et motuum physicorum qui per organa exercentur, cùm illæ operationes dependeant ab his motibus, jam eâdem necessitate regerentur.

Resp. — Etiamsi omnes motus physici essent determinati, quoad quantitatem, ita ut eis nihil posset addi, nihil detrahi, semper alia vis superior eos dirigere posset. Quemadmodum vis vitalis vires physicas et chimicas sibi subjicit, nihil eis addendo, nihil detrahendo, ita vis libera motus physicos vel organicos regere potest. Exinde fit ut necessitati naturæ libertas superveniat.

926. **Determinismus physiologicus.** — 6° Sensistæ contendunt hominis actus qui reputantur liberi determinari revera passionibus aliisque qualitatibus hereditariis, indole et corporis complexione.

Resp. — Determinismus sensistarum totus fundatur in confusione potentiarum intellectivarum, quæ libertatis sunt

capaces, cum potentiis sensitivis et organicis, quæ naturâ suâ determinantur ad unum.

927. **Determinismus intellectualis.** — 7° Tandem determinismi intellectualis fautores (Leibniz) contendunt hominem necessariò determinari motivis, quæ non minùs concatenarentur quàm causæ physicæ.

Resp. — Sed homo, ut experientiâ constat, non semper necessariò rationi obedit; vult quidem sicut ratiocinatur, sed ratiocinatur sæpissime sicut vult. Hoc infra magis patebit.

928. **Liberi arbitrii cum intellectu**, etc., **relationes.** — Libertas est quidem in voluntate, sed quatenus voluntas ita cognitione dirigitur ut electio sit possibilis. Unde non est libertas sine intellectu; neque est libertas cum intellectu, si intellectus objecto suo necessariò determinatur. Porro intellectus necessariò determinatur primis principiis, quemadmodum voluntas determinatur necessariò bono in genere seu beatitudine, ut dictum est (n° 919). Determinatur etiam necessariò intellectus ad conclusiones omnino evidentes. Unde si quædam media ad beatitudinem apprehenduntur tanquam omnino necessaria, voluntas ad hæc media adhibenda necessariò determinatur. Sed aliud est judicium theoreticum et aliud judicium practicum. Itaque, licèt intellectus judicet tale medium esse necessarium per se ad beatitudinem, aut esse melius et eligendum, potest tamen judicare in casu tale medium esse omittendum. Hinc illud poetæ : « Meliora video proboque, deteriora sequor. »

929. **De ultimo judicio practico.** — Nunc occurrit quæstio : Potestne homo non sequi ultimum judicium practicum ? — Alii negant et alii affirmant, sed revera videntur consentire. Nam illi dicunt hoc ultimum judicium practicum esse jam liberum; unde electionem seu actum liberum reponunt in hoc judicio, dum alii potiùs reponunt actum liberum in volitione quæ hoc judicium consequitur.

Sed, quidquid sit de hâc controversiâ, actus liber non exsurgit nisi ex concursu intellectûs et voluntatis. Modò vocatur

materialiter au-
ultimum prac-
r ab intellectu,
S. Th. :

inens ad ratio-
ad voluntatem.
appetitivus in-
cumque autem
endum, unum
Unde Gregorius
ppetitus secun-
ex his aliquod
ex animâ et
esse secundùm
e, ita et elec-
s animæ, quòd
l habitûs reci-
iâ vel habitu,
riori. Si enim
Dei amorem,
nis, formaliter
d ratio quodam-
ejus, inquantum
ndùm ordinem
suum objectum
s tendit in ali-
d per rationem
est voluntatis,

um solius volun-
m indivisibilem
is, quatenus est

auca adjiciemus
us, passionibus,
n limitant liber-
m adjuvant qua-

mstant. — Idem
rcumstant, sive

3.

ex parte familiæ, sive ex parte societatis, sive ex parte temporum. His omnibus libertas impediri potest, vel contra, maxime adjuvari.

CAPUT LV

DE COGNITIONE INTELLECTUALI : IDEÆ ORIGO ET OBJECTIVITAS

932. **De cognitione intellectuali.** — Postquam de *naturâ* et *potentiis* animæ disseruimus, agendum est de *operationibus* quæ sunt homini propriæ, scilicet de intellectuali cognitione. Igitur occurrit quæstio de ideis, de earum origine et objectivitate. Unde sit thesis :

Thesis. — *Ad explicandam cognitionem intellectualem, admittendæ sunt ideæ seu species intelligibiles* (impressæ et expressæ). — *Idea autem oritur simul a sensu et ab intellectu : sensus præbet materiam ; intellectus autem abstrahendo dat formam. — Hanc doctrinam stabiliendo, scholastici excludunt omnes contrarias hypotheses, sensistarum et idealistarum, de origine idearum ; — stabiliunt pariter objectivitatem idearum, quæ non sunt præcise id quod intelligitur seu objectum cognitionis, sed potiùs id quo intelligit intellectus, seu cognitionis medium.*

933. **Ideæ munus in actu cognitionis : objectum cum subjecto conjungit.** — Ad explicandam cognitionem intellectualem admittendæ sunt primò ideæ seu species intelligibiles. Nam cognitio perficitur quatenus *cognitum est in cognoscente.* Cognitum autem non est in cognoscente nisi per actum seu effectum suum, id est, per formam seu similitudinem suam, quæ est simul modificatio subjecti cognoscentis. Unde objectum et subjectum conjunguntur in eodem actu, secundùm illud axioma : *Intelligibile in actu est intellectus in actu.* Quæ conjunctio similis est conjunctioni objecti sensibilis et subjecti sentientis (n. 813). Quævis alia unio objecti et subjecti ea confunderet ; siquidem intellectus jam non ob-

jectum, sed seipsum cognosceret. Exinde periculum idealismi, vel etiam pantheismi.

934. **Idea intellectum determinat ad cognoscendum.** — Nonnisi per ideam intellectus determinatur ad cognoscendum. Nam intellectus, ut alibi dictum est (n. 867) est *patiens*, quatenus naturâ suâ est indeterminatus ad cognoscendum vel non cognoscendum, ad cognoscendum unum vel aliud. Oportet igitur ut per aliquod principium determinetur. Hoc autem principium est idea, seu forma objecti in intellectu.

935. **Species intelligibilis speciei sensibili respondet.** — Ex his videmus ideam seu speciem intelligibilem esse necessariam ad intelligendum, sicut species sensibilis est necessaria ad sentiendum. Unde similiter explicantur cognitio intellectualis et cognitio sensibilis. Objectum intelligibile, scilicet universale abstractum ab intellectu agente, agit in intellectum patientem, qui recipit *speciem impressam*. Sed intellectus accipit similitudinem objecti non solùm passive, sed etiam active, id est, exprimit objectum intelligibile, efformando *speciem expressam*, et sic exprimendo, concipit seu cognoscit.

936. **Verbum mentis.** — Hic conceptus dicitur etiam verbum mentis; nam mens loquitur secum conceptibus. Unde valde differt verbum mentis a verbo oris vel etiam a verbo quod imaginamur : hoc est phantasma, quo sæpe utimur ad concipiendum et intelligendum; verbum autem mentis est ipse conceptus, ipsa idea expressa.

937. **Quomodo idea oritur a sensibus et ab intellectu : de idealismo et sensismo.** — Idea oritur a sensu quidem ; nam sensus præbet materiam seu phantasma. Sed idea oritur præsertim ab intellectu, qui abstrahit universale a phantasmate (intellectus agens) et concipit seu cognoscit (intellectus patiens seu possibilis). Hæc est origo idearum ac proinde totius cognitionis humanæ.

Itaque erraverunt tum illi qui ad solam materiam (sensistæ), tum illi qui ad solam formam ideæ (idealistæ) attenderunt. Sed revera neque idea est sua materia, ne-

que est sua forma. Non est sua materia, id est, phantasma seu sensibile et particulare a quo abstrahitur; nam universale distinguitur a particulari. Non est sua forma, nam essentialiter exprimit aliquid præter ipsam.

938. **Idea est ad hominis imaginem.** — Unde idea est quodam modo ad hominis imaginem. Nam, sicut homo, exsurgit essentialiter ex aliquâ materiâ et ex aliquâ formâ, quæ separari nequeunt, nisi homo pereat, ita idea exsurgit essentialiter ex objecto, seu materiâ, et formâ, quæ, si separantur, idea evanescit. Materia ideæ est id quod sensus præbet in phantasmate; forma autem est abstractio seu universalitas ipsa, quâ idea fit simul subjectiva ac objectiva, scilicet modificatio mentis ac rei expressio.

Idea igitur oritur ex duobus principiis : ex principio passivo, materiali, scilicet ex objecto quod præbet sensus et speciatim phantasia; et ex principio activo, formali, quod est ipse intellectus qui abstrahit (intellectus agens) et concipit (intellectus patiens seu possibilis). Ex his duobus principiis quasi generatur idea. Hinc aperitur sensus axiomatis: *Nihil est in intellectu quin priùs fuerit in sensu.* Hanc doctrinam aristotelicam sic exponit S. Th. :

Ad causandam intellectualem operationem secundùm Aristotelem non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius; quia agens est honorabilius patiente...; non tamen ita quòd intellectualis operatio causetur in nobis ex solâ impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit; sed illud superius et nobilius agens, quod vocat *intellectum agentem*... facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cujusdam. Secundùm hoc ergo ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quòd fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici quòd sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causæ (1).

939. **Critica sensistarum.** — Nunc comparanda est theoria scholastica de origine idearum cum theoriis oppositis.

(1) 1^a, q. 84, a. 6.

... veteres, Demo-
... explicabant per
... nes in animam.
... m ideam abstrac-
... dam impressione
... XLVIII de sensa-

... a sensibus et a

... trahendi et con-
... differret a doc-
... ii, hæc reflexio
... le importare non
... s et substantias
... finiti esse ideam
... m consequuntur.

... es humanas esse
... omnes actus et
... ut attentio esset
... sset sensatio duo-
... et esset sensatio
... reflexio esset se-

... est operationes
... reduci ad opera-
... m absolute intel-

... etiam sensismus
... m omnes cogni-
... sationes, quibus
..., *comparationem*

... facultates. Nunc
... endendi, compa-
... on dicitur enim
... intellectuales.

943. **Positivistæ** hodierni totum sensismum renovarunt, dicentes cognitionem intellectualem non differre a sensibili nisi gradu, subtilitate vel complexione.

— Sed multis in locis hic error jam confutatus est. Nunc animadvertamus solummodo ideas infiniti, causæ, substantiæ, necessarii, obligationis et officii, etc., explicari non posse nisi per potentiam aliquam vel naturam spiritualem. Sensus et passiones explicant quidem hominem animalem, non autem hominem honestum et rationalem.

944. **Systema idearum innatarum. Plato** (1). — Sensismo opponitur contrarie hypothesis idearum innatarum, cujus auctor præcipuus fuit Plato. Secundùm Platonem, animæ humanæ, ante hanc vitam mortalem, acceperunt a Deo ideas seu species intelligibiles, quas nunc intelligunt, prout sensibus excitantur ad intelligendum. Unde scientia nostra esset quasi *reminiscentia* vel conscientia.

— At falsò. Nam unio animæ cum corpore, cùm sit naturalis, scientiam præexistentem non obnubilaret. Deinde, secundùm hanc hypothesim, scientia humana versaretur circa ideas, non autem circa res ipsas, esset scientia mundi intelligibilis, non autem mundi realis. Sed revera mundus realis vel sensibilis et mundus intelligibilis, non ita opponuntur ; imò conjunguntur, ita ut homo, abstrahendo essentias et naturas a rebus sensibilibus, utrumque cognoscat.

945. **Cartesius** distinguit triplex idearum genus : ideas *adventicias*, quæ sensibus acquiruntur ; ideas *facticias*, quas mens sibi efformat ; ideas *innatas*, quæ cum ipsâ naturâ habentur.

— Sed hæc distinctio idearum est arbitraria ; nam omnes ideæ iisdem characteribus essentialibus insigniuntur ; nec videtur cùr non omnes ortum haberent ex sensibus, per virtutem abstractivam intellectùs. Ceterùm, Cartesius concessit ideas esse innatas quatenus in potentiâ intellectivâ virtualiter continentur.

946. **Wolf**, duce Leibnizio, contendit ideam confusam uni-

(1) Cf. S. Th., 1a, q. 84, a. 1, 3 et 4.

versi esse innatam; quæ deinde clarescit et distinguitur in alias multas, dum corpus ipsum vivit et sensationes evolvuntur.

— Sed hæc hypothesis *harmoniæ præstabilitæ* separat animam a corpore, importat evolutionem animi esse independentem ab omni causâ externâ et sensibili; unde anima ex seipsâ solâ ideas suas educeret, nec aliud directe cognosceret nisi seipsam. Hæc omnia autem sunt falsa. Sane homo est qui intelligit, cogitat, cognoscit; unde ideæ oriuntur a sensibus et ab intellectu simul.

947. **Rosmini** unicam ideam innatam admittit, abstractissimam et maxime indeterminatam, quam autumat esse ideam entis idealis seu possibilis. Hæc idea esset quasi forma et lumen intellectûs, ex quâ ceteræ omnes profluerent, occasione experientiæ et sensationis.

— Sed, ut cetera omittamus, hæc idea innata supponitur gratis; nec videtur quòd ex ipsâ solâ ceteræ omnes profluere possint. Sensatio enim est inutilis ad explicandam originem idearum, nisi vi abstractivâ potiatur intellectus.

948. **De Bonald, Malebranche.** — Pauca adjiciemus de traditionalismo (de Bonald) et ontologismo (Malebranche), quatenus idearum quamdam originem important; nam alibi confutantur. Falsum est ideas et cognitiones humanas oriri ex solâ traditione et sermone; falsum est etiam eas oriri ex quâdam intuitione Dei aut veritatis divinæ.

949. **Objectiones.** — 1° Intellectus humanus, cùm sit conditus ad imaginem Dei, est aliquo modo similis Deo per cognitionem et speciatim per cognitionem Dei. Unde ideis innatis et speciatim ideâ Dei non destituitur.

Resp. — Intellectus humanus est aliquo modo similis Deo per suam substantiam et per suas potentias; necesse non est ut sit Deo similis per suas operationes.

2° Ad naturam hominis pertinet ut seipsum cognoscat, summum bonum seu beatudinem velit et quærat; hæc autem cognitionem et ideas important.

Resp. — Hæc omnia important quidem cognitionem virtualiter seu in potentiâ, non autem in actu.

3° Intellectus humanus ideâ infiniti non destituitur. Hæc idea autem oriri non potest a sensibus, qui solummodo finitum apprehendunt. Ergo non omnes ideæ oriuntur a sensibus.

Resp. — Alibi ostendimus (n. 464, etc.) quomodo idea infiniti ab ideâ finiti oritur.

4° Si omnes ideæ a sensibus ortum haberent, homo cognosceret tantùm sensibilia et id quod in sensibilibus per reflexionem inveniri potest, sicut putavit Lockius. Unde homo infinitum, absolutum, ac proinde Deum, naturaliter non cognosceret unquam.

Resp. — Sane reflexio quam proposuit Lockius non sufficit ut homo a sensibilibus ad cognitionem Dei assurgat; sed sufficiunt intellectus agens et intellectus patiens, ut dictum est.

950. **Lockius et scholastici.** — Unde valde differunt systema Lockii et systema scholasticum de origine idearum. Juxta Lockium, sensus sunt causa efficiens et principalis idearum, et reflexio non versatur nisi circa sensibile, particulare et contingens, dum, juxta scholasticos, sensus sunt causa materialis idearum, et intellectus, qui est causa præcipua, versatur circa universalia et circa omnia quæ ideis universalibus manifestantur. Ceterùm, scholastici, cum Lockio, contra cartesianos asserunt omnes cognitiones oriri a sensibus, unionem animæ et corporis esse substantialem, etc.

951. **Conclusio.** — Ex omnibus dictis patet theoriam scholasticam de origine idearum esse præ ceteris admittendam. Nam quod falsum invenitur in ceteris id excludit, sed quæ vera comprobantur ea feliciter componit.

952. **Originis idearum descriptio.** — Nunc describere licet idearum originem. Cognitio incipit a sensibus externis et internis, speciatim ab imaginatione, quæ præbet phantasmata, sine quibus intelligere non possumus (1). Propter unionem sensûs et intellectûs in eâdem substantiâ, movetur intellectus agens, qui abstrahit universalia a phantasmatibus

(1) Cf. S. Th., 1a, q. 84, a. 7.

et sic determinatur intellectus patiens seu possibilis per species intelligibiles, primùm impressas et deinde expressas, quibus apprehendit essentias rerum, comparat, judicat, ratiocinatur donec ad altissima et ad ipsum Deum perveniat.

953. **Idearum objectivitas.** — Ex his inferimus ideas sive species intelligibiles non esse objectum intellectûs, saltem primò et directe, sed potiùs id quo mens intelligit. Apposite S. Th.:

Quidam posuerunt quòd vires quæ sunt in nobis cognoscitivæ, nihil cognoscunt nisi proprias passiones, putà quòd sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundùm hoc intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, scilicet speciem intelligibilem in se receptam; et secundùm hoc species hujusmodi est ipsum quod intelligitur. Sed hæc opinio manifeste apparet falsa ex duobus : primò quidem, quia eadem sunt quæ intelligimus et de quibus sunt scientiæ. Si igitur ea quæ intelligimus essent solùm species quæ sunt in animâ, sequeretur quòd scientiæ omnes non essent de rebus quæ sunt extra animam, sed solùm de speciebus intelligibilibus, quæ sunt in animâ ; sicut, secundùm platonicos, omnes scientiæ sunt de ideis, quas ponebant esse intellectas in actu. Secundò, quia sequeretur error antiquorum dicentium omne quod videtur esse verum ; et similiter quòd contradictoriæ essent simul veræ... Et ideo dicendum est quòd species intelligibilis se habet ad intellectum ut id quo intelligit intellectus... Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundùm eamdem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem quâ intelligit. Et sic species intellecta secundariò est id quod intelligitur; sed id quod intelligitur primò, est res, cujus species intelligibilis est similitudo (1).

CAPUT LVI

DE COGNITIONE INTELLECTUALI (CONTINUATIO) : EJUS EXTENSIO, OBJECTUM, NATURA, PROGRESSUS

954. **Cognitionis humanæ extensio, objectum, natura, etc.** — Postquam disseruimus de idearum totiusque cognitionis humanæ origine, oportet attendere ad hujus cognitionis

(1) 1a, q. 85, a. 2.

extensionem et objectum, directum vel indirectum, necnon ad ejus naturam et progressum. Occurrit speciatim dicendum quomodo anima corpori unita cognoscit ea quæ sunt infra seipsam aut supra, et quomodo cognoscit seipsam.

THESIS. — *Intellectus humanus cognoscere potest, aliquo modo saltem, quidquid de ente participat. — Attamen ejus objectum proprium et directum sunt solummodo essentiæ abstractæ a rebus sensibilibus. — Unde, ex unâ parte, materiam cognoscit immaterialiter, universaliter, necessariò, scilicet, modo qui superior est ipsi materiæ; et aliunde, Deum et angelos cognoscit modo qui est ipsis inferior. — Particulare sensibile cognoscit modo indirecto. — Seipsum autem cognoscit non per suam essentiam, sed per suos actus. — Ex naturâ intellectûs humani sequitur etiam primas ideas esse maxime generales et confusas; unde prima idea quæ cadit in intellectum humanum est idea entis in genere, non autem idea Dei.*

955. **Intellectus humanus cognoscere potest quidquid de ente participat.** — 1° Nam, ut experientiâ constat, cognitio humana omnia intelligibilia aliquo modo attingit : spiritus et corpora, Deum et creaturas, finitum et infinitum, tempus et æternitatem, bonum et malum. Profectò humana cognitio est imperfecta valde : sæpe nititur comparationibus, oppositionibus et analogiis; verumtamen ad omnia extenditur.

2° Eamdem extensionem requirit natura intellectûs, qui proficiscitur a primis principiis et illuminatur ideâ entis. Prima autem principia absque limite sunt; et idea entis ad omnia quæ sunt vel existere possunt applicatur.

956. **Objectum proprium et directum intellectûs humani.** — At, quamvis intellectus humanus aliquo saltem modo non habeat limites, tamen non versatur proprie et directe circa infinitum quatenus tale, sed circa essentias abstractas a rebus sensibilibus. Unde maxima quidem est cognitio humana, si ejus extensio spectatur; minima autem si ad ejus originem et media proficiendi attenditur. Quidquid enim contempletur aut quærat et inveniat intellectus huma-

materialibus, nec
... concipere potest. Nam,
... ibus per abstrac-
... principium cognos-

... — Ex his colli-
... cuti est. Est enim
... licèt sit omnino
... suum proprium
... abstractione, ita ut
... intellectûs, quemad-
... it.

... **materiam cog-**
... materiam secundùm
... ipsius materiæ;
... naturam seu

... materiales et
... biliter secundùm
... ente per modum
... per intellectum
..., universali et

... **Deum et spiritus**
... intellectus huma-
... modum divi-
... modum, id est

... mus in aliqualem
... tamen in perfectam;
... materialium ad im-
... materialibus accipiun-
... tùm dissimiles (2).

... conscius sui, cog-
... quâ assurgere
... Dei et angelorum.

960. **Quomodo intellectus humanus cognoscit particulare sensibile.** — Nonnisi indirecte intellectus humanus particulare sensibile cognoscit. Nam, cùm objectum proprium et directum intellectûs sit universale, superest ut particulare sensibile cognoscat intellectus indirecte, scilicet se convertendo ad phantasmata. Quod sic explicat S. Th. :

Singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primò cognoscere non potest. Cujus ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis. Intellectus autem noster... intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab hujusmodi materiâ. Quod autem a materiâ individuali abstrahitur est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem, et quasi per quamdam reflexionem, potest cognoscere singulare. Quia, sicut supra dictum est..., etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundùm eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligiles intelligit... Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem : *Socrates est homo* (1).

Insuper animadvertamus quòd « singulare non repugnat intelligi inquantum est singulare, sed inquantum est materiale ; quia nihil intelligitur nisi immaterialiter ». Unde intellectus noster seipsum intelligere potest etiam directe, aliquo modo, licèt seipsum cognoscat per actus suos et propter conscientiam.

961. **Quomodo intellectus humanus seipsum cognoscit.** — Sed pleniùs explicanda est cognitio quàm intellectus humanus habet de seipso. Ad rem S. Th. :

Unumquodque cognoscibile est secundùm quòd est in actu, et non secundùm quòd est in potentiâ... Sic enim aliquid est ens et verum quòd sub cognitione cadit prout actu est. Et hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus; non enim visus percipit coloratum in potentiâ, sed solùm coloratum in actu; et similiter intellectus... Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentiâ tantùm, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium; unde possibilis nominatur. Sic igitur in suâ essentiâ consideratus se habet ut potentia intelligens. Unde

(1) Ia, q. 86, a. 1.

ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundùm quòd fit actu... (Et) quia connaturale est intellectui nostro secundùm statum præsentis vitæ quòd ad materialia et sensibilia respiciat... consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundùm quòd fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectûs agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium; et eis mediantibus intelligit intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster; et hoc dupliciter : uno quidem modo particulariter, secundùm quòd Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc quòd percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundùm quòd naturam humanæ mentis ex actu intellectûs consideramus... Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis præsentia, quæ est principium actùs, ex quo mens percipit seipsam; et ideo dicitur se cognoscere per suam præsentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit ejus præsentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animæ ignorant, et multi etiam circa naturam animæ erraverunt (1).

Huc etiam spectat art. 3 ejusdem quæstionis, ubi legitur:

Id quod primò cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum (scilicet natura materialis rei); et secundariò cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cujus est perfectio ipsum intelligere. Et ideo Philosophus dicit... quòd objecta præcognoscuntur actibus, et actus potentiis.

962. **Primæ ideæ sunt maxime generales.** — Ex naturâ intellectùs sequitur etiam ideas primas esse maxime generales, sed confusas. Nam ideæ magis generales comprehenduntur in aliis; unde, ex. gr. idea substantiæ comprehendit et subsequitur ideam entis; idea corporis, ideam substantiæ; idea animalis, ideam corporis; idea hominis, ideam animalis. Aliunde ideæ clariores non sunt primæ; nam ideæ clarescunt comparatione et distinctione, proindeque diversis actibus qui reflexionem important.

Ceterùm experientiâ constat pueros non carere ideis maxime generalibus; nam sermonem intelligunt et ipsi loquuntur, cùm tamen cognitio intellectualis quâ fruuntur adhuc maxime confusa est.

(1) 1a, q. 87, a. 1.

963. **Cognitionis intellectualis et cognitionis sensibilis analogia.** — Quemadmodum intellectus procedit a confusis et indistinctis ad clara et distincta, id est a cognitione imperfectâ ad perfectam, ita et sensus. Unde scribit S. Th. :

Quia sensus exit de potentiâ in actum sicut et intellectus, idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam priùs secundùm sensum dijudicamur magis commune quàm minùs commune, et secundùm locum et secundùm tempus. Secundùm locum quidem, sicut cùm aliquid videtur a remotis, priùs deprehenditur esse corpus quàm deprehendatur esse animal; et priùs deprehenditur esse animal quàm deprehendatur esse homo, et priùs homo quàm Socrates vel Plato. Secundùm tempus autem, quia puer a principio priùs distinguit hominem a non homine, quàm distinguat hunc hominem ab alio homine; et ideo « pueri a principio appellant omnes viros patres, posteriùs autem determinant unumquemque »... Et hujus ratio manifesta est; quia qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentiâ ut sciat distinctionis principium, sicut qui scit genus est in potentiâ ut sciat differentiam. Et sic patet quòd cognitio indistincta media est inter potentiam et actum. Est ergo dicendum quòd cognitio singularium est prior quoad nos quàm cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quàm cognitio intellectiva. Sed tam secundùm sensum quàm secundùm intellectum cognitio magis communis est prior quàm cognitio minùs communis (1).

964. **Quomodo scientia enascitur, proficit et perficitur.** — Ex his etiam videtur quomodo scientia humana oritur, progreditur et perficitur. Etenim, per adeptionem scientiæ, intellectus transit gradatim de potentiâ in actum perfectum seu cognitionem completam. Unde scientia incipit ab ideis maxime generalibus et confusis, quæ sunt cognitiones indistinctæ, in quibus tamen ceteræ virtualiter continentur. Deinde scientia progreditur, dum intellectus pervenit ad ideas minùs universales, sed claras et distinctas, id est, ad conclusiones particulares. Tandem scientia perficitur, dum intellectus resolvit ideas seu conclusiones particulares in ideas maxime generales et prima principia, quæ exinde omnino clarescunt et in quibus omnia prorsus intelliguntur.

(1) 1a, q. 85, a. 3.

[illegible] ostrum est igi-
[illegible] teris omnibus
[illegible] 91), non autem
[illegible] ne diversa est

[illegible] tis. — Deinde
[illegible] m entis subse-
[illegible] atis et distinc-
[illegible] ccidentis, etc.,
[illegible] statim exsur-
[illegible] nes primitivas
[illegible] portat.

[illegible] TEM NECNON
[illegible] E VITA :
[illegible] HYPNOSI, etc.

[illegible] **atus post mór-**
[illegible] rali animæ, du-
[illegible] m est de animâ
[illegible] æ, in vitâ præ-

[illegible] *lio modo quàm*
[illegible] *mata. — Unde*
[illegible] *igibilibus acqui-*
[illegible] *s a Prima Ve-*
[illegible] *ttamen cognitio*
[illegible] *ecta et distincta*
[illegible] *on videtur quòd*
[illegible] *mundanas cog-*
[illegible] *Ad conclusiones*

psychologicas hujusmodi attendere oportet ut recte judicetur de quibusdam phœnomenis hypnotismi, etc.

968. **Cognitio propria animæ separatæ.** — Animæ separatæ cognitio propria est omnino spiritualis. Nam modus cognoscendi sequitur semper modum essendi, sicut *agere sequitur esse*. Anima autem separata jam existit sine sensibus, non existit ampliùs in subjecto sensibili, scilicet in corpore, tanquam forma in materiâ. Unde jam non accipit ideas a sensibus, virtute abstractionis, neque intelligit se convertendo ad phantasmata. — Hanc doctrinam de cognitione animæ separatæ sic tradit S. Th., solvendo simul præcipuam objectionem :

Ista quæstio difficultatem habet ex hoc quòd anima, quamdiu est corpori conjuncta, non potest aliquid intelligere non convertendo se ad phantasmata, ut per experientiam patet. Si autem hoc non est ex naturâ animæ, sed per accidens hoc convenit ei, ex eo quòd corpori alligatur, sicut platonici posuerunt, de facili quæstio solvi posset. Nam, remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam, ut intelligeret intelligibilia simpliciter, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis substantiis separatis. Sed secundùm hoc non esset anima corpori unita propter melius animæ, quia, secundùm hoc, pejùs intelligeret corpori unita quàm separata ; sed hoc esset solùm propter melius corporis : quod est irrationabile, cùm materia sit propter formam, et non e converso. Si autem ponamus quòd anima ex suâ naturâ habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata, cùm natura animæ post mortem corporis non mutetur, videtur quòd anima tunc naturaliter nihil possit intelligere, cùm non sint ei præsto phantasmata ad quæ convertatur. — Et ideo, ad hanc difficultatem tollendam, considerandum est quòd, cùm nihil operetur nisi inquantum est actu, modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi, cùm unitur corpori et cùm fuerit a corpore separata, manente tamen eâdem animæ naturâ ; non ita quòd uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suæ naturæ corpori unitur... Animæ igitur secundùm istum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quæ in corporeis organis sunt. Cùm autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quæ sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis a corpore separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animæ naturalis, sicut et corpori uniri;

...nem suæ natu-
...ad phantasmata

...a separata. —
...anima separata.
...uisitas, durante
...um idearum et
...ma, non autem
...ualis; unde non
..., nec ab eis im-

...n et formaliter
... dispositive in
...e habitu. Quan-
...æ habet in infe-
... separatâ, sed
... necesse est ut

... in animâ sepa-
...idem sicut modò
...bibiles hic acqui-
...priùs intellexit;
...ionem ad phan-
...æ separatæ. Et
...entiæ hìc acqui-

...entiis acquisitis,
...s intelligibilibus
...out Deus dispo-
...scribit S. Th.:
...innatas, nec per
...pecies conserva-
...luminis partici-
...aliæ substantiæ
...m citò cessante
...titur. Nec tamen

propter hoc cognitio vel potentia non est naturalis : quia Deus est auctor non solùm influentiæ gratuiti luminis, sed etiam naturalis (1).

Deinde de cognitione naturali quam habet anima separata de aliis substantiis separatis hæc scribit :

Modus substantiæ animæ separatæ est infra modum substantiæ angelicæ, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum ; et ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet, de angeli autem imperfectam et deficientem, loquendo de cognitione naturali animæ separatæ (2).

De cognitione autem quem habet naturaliter anima, post mortem, de universo, necnon de singularibus, hæc ait :

Anima separata intelligit per species quas recipit ex influentiâ divini luminis, sicut et angeli. Sed tamen, quia natura animæ est infra naturam angeli, cui iste modus cognoscendi est naturalis, anima separata per hujusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi et confusam (3)...

Animæ separatæ non possunt cognoscere per hujusmodi species nisi solùm singularia illa ad quæ quodammodo determinantur vel per præcedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem, quia omne quod recipitur in aliquo recipitur in eo per modum recipientis (4).

970. **Vitæ animæ separatæ imperfectio**. — Ex his patet vitam naturalem animæ separatæ esse imperfectam. Rejicitur ergo error platonicorum, qui putant animas separatas esse naturaliter et absolute perfectiores quàm antea, ita ut cognoscant viribus propriis ea quæ fiunt apud nos et operari possint in hoc mundo. Sed neque res sensibiles hujus mundi agere possunt in animas separatas, cùm sensibus destituantur, neque ipsæ possunt agere in res mundanas, cùm destituantur corpore. Unde scribit S. Th. :

Animæ autem mortuorum secundùm ordinationem divinam et secundùm modum essendi segregatæ sunt a conversatione

(1) Ia, q. 89, a. 1, ad 1.
(2) *Ibid.*, a. 2.
(3) *Ibid.*, a. 3.
(4) *Ibid.*, a. 4. — Cf. etiam a. 8 : Utrùm animæ separatæ cognoscant ea quæ hic aguntur ?

qualium substan-
ea quæ apud nos

es a fautoribus
ctæ, ut mox di-

hâc vitâ : de
s de somno, hyp-
æ humanæ, de
io substantialis

s oritur ex fati-
Durante somno,
cnon sensus in-
n solvi possunt
imperfecte ta-
m judicii. Quod

oque) ligatur non
nulla appareant
quis incipit dor-
motus vaporum
tasmata, sed dis-
antibus. Si verò
asmata ordinata,
nis et in homini-
onem. Si autem
ginatio remanet
rte solvitur, ita
quæ videt somnia
militudines. Sed
unis ligatus. Et
à rebus, tamen
per modum quo
liberatur judi-
i qui dormiendo
oscunt se in ali-

tur, internæ vel

externæ, habituales vel actuales, scilicet : impressiones organicæ et memoriæ, habitus, sollicitudines animi, ætas, complexio corporis, morbus, passiones, temperies aeris, etc. Nec omittendæ sunt causæ præternaturales vel supernaturales.

973. **De somnambulismo.** — Somno affinis est somnambulismus, in quo aliqui sensus solummodo ligantur vel impediuntur, dum ceteri sunt liberi, aut etiam evadunt maxime perspicaces, ut sæpe contingit; unde qui in somnambulismo versantur mira operari videntur.

Duplex præsertim distinguitur somnambulismus : alius *spontaneus* et alius *artificialis*, qui ad hypnosim vel magnetismum revocatur.

974. **De alucinatione et fascinatione.** — Alucinatio, de quâ alibi (n. 846) dictum est, somnambulismum consequitur, sed etiam extra somnambulismum obvenit, scilicet in statu vigiliæ; describitur quasi somnium vigilantis.

Quemadmodum alucinatio oritur ex maximâ excitatione alicujus sensûs, ita et fascinatio, quâ fit ut una sensatio omnes alias impediat et totam vim subjecti absorbeat. Hæc phænomena, quæ per se videntur naturalia, sed possunt esse præternaturalia per accidens, in aliis phænomenis hypnotismi et magnetismi numerantur.

975. **De hypnosi.** — Hypnosis est quasi somnus artificialis (v. n. 642 et seq.) qui variis modis producitur, non exceptis mediis magneticis; unde hypnotismus a magnetismo differre non videtur.

976. **Hypnosis variæ formæ.** — Hypnosis et hypnotismi tres formæ præcipuæ distinguuntur : *lethargia*, *catalepsia*, *somnambulismus lucidus*. Sed inter omnia phænomena hypnotica eminet *suggestio*.

977. **De suggestione.** — Juxta plures (Bernheim), totus hypnotismus ad suggestionem revocatur, quâ fit ut ille qui in hypnosi versatur omnibus volitionibus hypnotizantis obtemperet, etiam post plures dies vel menses. De his phænomenis

...as observationes

...di quibus produ-
...doque sine pro-
...t hujus effectûs

...mper causa psy-
...dam alucinatio-
... repugnant, præ-
...ha producuntur,
... menses.]
...iologica sugges-
...rnis, est impos-
... phænomenorum

...scribenda sunt
... mortuorum vel

...m de spiritibus;
...sacram, quæ ni-
...hilosophus dubi-
...neque de unione
...is nempe et sen-

...ectum. — Supe-
..., qui generatim
...nduntur. Amen-
...ut difformitates
...nimiæ, intempe-
...*mus*, consuetudo
...guitur in varias
...uæ occurrit hæc
...rganis ?

... : *La suggestion*
... *diabolique ? — Cri-*

Primo intuitu, videretur quòd amentia sit in intellectu potiùs quàm in organis. Nam solus homo est amentiæ obnoxius; bruta animantia nunquam proprie dementantur, cùm sint irrationabilia. Sed aliunde, cùm intellectus sit simplex et spiritualis, alterationi vel læsioni subjici nequit. Unde amentia non invenitur nisi quatenus anima intellectiva organis et sensibus externis vel internis quasi decipitur, sicut fit in somniis. Quemadmodum enim in somniis sensus ligantur et judicium rationis impeditur, ita in amentiâ, quando aliquis non est ampliùs sui compos.

981. **Ingenium et amentia.** — Quemadmodum organorum defectus judicium rationis quandoque impedit, ita eorum optima dispositio ad eximias animi operationes maxime confert. Non tamen sine periculo nimis excitantur organa unà cum sensibus, ut impetum animi sequantur aut etiam foveant. Unde aliquando maxima vis ingenii et amentia non multùm inter se distare videntur.

CAPUT LVIII

DE ANIMÆ QUALITATIBUS ET SPECIATIM DE HABITIBUS

982. **Animarum inæqualitas naturalis : undenam oriatur?** — Omnibus hominibus conveniunt ea quæ generatim dicta sunt de naturâ, potentiis et operationibus animæ ; sed maxime inter se distant homines propter habitus aliasque animi qualitates.

Hic autem quæritur primùm de qualitatibus naturalibus animorum : Utrùm differentiæ qualitatum hujusmodi, quibus homines distinguuntur, oriantur solummodo ex organismo an verò ex ipsâ animâ? Prima sententia affirmat homines non differre inter se quoad ingenium naturale, nisi propter varias organorum dispositiones ac proinde propter varias qualitates sensibiles, quibus intellectus uti debet. Huic sententiæ favet illud S. Th. :

Diversa capacitas naturalium in hominibus non est ex

diversitate mentis... (cùm omnes homines ejusdem speciei existentes in formâ conveniant); sed est ex diversâ dispositione corporum. Secùs autem est in angelis, qui differunt specie... (1).

Hæc sententia nititur opinione eorum qui contendunt homines individuari per corpus (v. cp. xxxviii). Sed, ut ibidem vidimus, homo fortè non minùs individuatur per animam quàm per materiam.

Itaque secunda sententia contendit differentias qualitatum naturalium inter homines oriri non solùm ex organis, sed etiam et fortè multò magìs ex ipsis animabus. Huic sententiæ favere videtur S. Th., in loco infra citato, ubi duplicem rationem differentiæ inter intellectus humanos tangit: unam, quæ oritur ex ipso intellectu; aliam, quæ oritur ex organo seu instrumento, quo intellectus utitur :

Unus alio potest eamdem rem meliùs intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo; sicut meliùs videt visione corporali rem aliquam qui est perfectioris virtutis, et in quo virtus visiva est perfectior. Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter : uno quidem modo ex parte ipsius intellectûs, qui est perfectior. Manifestum est enim quòd quantò corpus est meliùs dispositum, tantò meliorem sortitur animam; quod manifeste apparet in his quæ sunt secundùm speciem diversa. Cujus ratio est, quia actus et forma recipitur in materiâ secundùm materiæ capacitatem. Undè etiam cùm in hominibus quidam habeant corpus meliùs dispositum, sortiuntur animam majoris virtutis in intelligendo. Unde dicitur (*de Animâ...)* quòd « molles carne bene aptos mente videmus ». — Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem. Illi enim in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa est meliùs disposita, sunt meliùs dispositi ad intelligendum (2).

983. **Qualitatum animæ varietas.** — Quidquid sit de hâc controversiâ, maxime differunt inter se intellectus et animæ hominum, sive primùm propter dispositionem organicam solam aut etiam propter ipsam animam intellectivam, sive deinde propter educationem et circumstantias, sive præsertim propter habitus voluntarios proindeque liberum

(1) 3ª, q. 69, a. 8, ad 3.
(2) 1ª, q. 85, a. 7.

arbitrium. Huic varietati animorum et morum observandæ et describendæ incumbit psychologia experimentalis necnon moralis practica.

984. **De habitibus : eorum natura, necessitas** (1). — Inter qualitates hominum eminent habitus proprie dicti, qui scilicet sunt hominibus proprii et definiuntur : qualitates naturâ suâ stabiles quibus disponitur subjectum rationale ad faciliùs et perfectiùs operandum.

Habitus proprie dicti sunt hominibus proprii ; nam solus homo inter animalia libero arbitrio fruitur, quo determinantur ejus potentiæ, sive intellectivæ, sive sensitivæ, ad bonum vel malum ; natura autem determinatur ad unum. Unde potentiæ animalium non proprie habitus suscipiunt. Ad rem S. Th. :

Vires sensitivæ dupliciter possunt considerari : uno modo secundùm quòd operantur ex instinctu naturæ ; alio modo secundùm quòd operantur ex imperio rationis. Secundùm igitur quòd operantur ex instinctu naturæ, sic ordinantur ad unum, sicut et natura ; et ideo, sicut in potentiis naturalibus, non sunt aliqui habitus, ita etiam non in potentiis sensitivis secundùm quòd ex instinctu naturæ operantur. Secundùm verò quòd operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt ; et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut male ad aliquid disponuntur (2).

Ex his patet habitus esse homini necessarios, quia ejus potentiæ sunt naturâ suâ indeterminatæ ad objectum suum ; unde oportet ut habitibus determinentur et perficiantur (v. n. 501, 502).

985. **Habitus est secunda natura.** — *Habitus* igitur non inconvenienter dicitur *secunda natura.* Nam naturam et potentiam determinat atque unà cum eis est operationis principium. Sed revera distinguitur tum a naturâ tum a potentiâ, cujus est perfectio.

986. **Habitus et actus.** — Item habitus realiter distinguitur ab actibus, quorum est principium immediatum. Secùs enim vir doctus, ex. gr., jam non differret realiter ab ignaro,

(1) Cf. S. Th. 1a, 2æ, q. 49 et seq.
(2) 1a, 2æ, q, 50, a. 3. — Cf. etiam ea quæ dicta sunt n. 500.

quando actu non discurrit nec intelligit. Sed scientia seu doctrina videtur esse aliqua perfectio distincta, quæ permanet, licèt operatio seu actus scientiæ non exerceatur.

Unde meritò scholastici dixerunt habitum esse actum potentiæ seu facultatis, sicut potentia est actus naturæ; nam revera habitus potentiam perficit, sicut potentia naturam. Deinde habitus ipse perficitur operatione, quæ est ejus effectus seu actus. Sane habitus oritur naturaliter ex actibus repetitis, qui primùm nonnisi ex potentiâ procedunt; sed deinde habitus ipse fit principium immediatum actuum seu operationum : sicut arbor, quæ ex semine et fructu nata est, ipsa deinde novos fructus et nova semina producit et alit.

987. **De habitu et hereditate.** — Occurrit nunc quæstio : An habitus, simul cum naturâ et potentiis organicis, per hereditatem transmittantur?

Resp. — Primùm experientiâ constat solummodo naturam, potentias organicas, corporis complexionem, dispositiones et alias qualitates hujusmodi esse hereditarias. Habitus autem proprie dicti, sicut scientiæ et virtutes, nullo modo per hereditatem transmittuntur; nec transmitti possunt. Nam habitus sunt determinationes acquisitæ et liberæ potentiarum quæ naturaliter sunt indeterminatæ inter plura oppposita; unde nisi potentiæ istæ fierent instinctus et organicæ, transmitti non possunt cum suis determinationibus.

Ceterùm, subjectum principale habituum est ipsa anima, secundarium autem sunt organa. Porro anima humana non transmittitur per generationem neque educitur ex potentiâ materiæ; sed, cùm sit spiritualis, a Deo creatur. Unde homo per hereditatem accipit solummodo dispositiones organicas ad habitus acquirendos, non autem ipsos habitus.

988. **Habitus fundatur in naturâ.** — Ex his quæ dicta sunt de naturâ habituum, jam plura sequuntur. Videmus enim habitus esse fundatos in naturâ, licèt a naturâ sint distincti, eique absolute contradicere non posse. Intelligimus etiam habitus augeri et perfici exercitio, minui autem et corrumpi per habitus contrarios; distingui inter se et specificari per actus et objecta, sed minùs extendi quàm potentias, quarum

sunt determinationes. Unde una et eadem potentia diversos habitus suscipere potest. Videmus tandem habitus esse bonos vel malos, potentias autem esse indifferentes, etc.

989. **Habituum divisio.** — Inter habitus, alii afficiunt præsertim intellectum : hinc virtutes intellectuales numero quinque; et alii afficiunt præsertim voluntatem : hinc virtutes morales numero quatuor. Quinque virtutes intellectuales sunt : intellectus, sapientia, scientia, prudentia et ars. Quatuor virtutes morales sunt : prudentia adhuc, justitia, fortitudo et temperantia. Hìc non agitur de virtutibus theologicis neque de aliis virtutibus supernaturalibus.

Intellectus qui inter habitus numeratur est « habitus principiorum. » — *Sapientia*, quatenus virtus intellectualis, est « cognitio per altissimas causas ». — *Scientia*, de quâ fusiùs alibi disseruimus (cp. XVII) est « cognitio per causas ». — *Prudentia* est « recta ratio agibilium ». — *Ars* est « recta ratio factibilium ».

990. **Notanda de prudentiâ aliisque virtutibus moralibus.** — *Prudentia* numeratur sive inter habitus intellectuales sive inter habitus morales : importat enim tam qualitates intellectûs quàm rectitudinem voluntatis. Revera aliquis non potest esse absolute prudens nisi sit honestus. Prudentia ergo est priùs in intellectu et deinde in voluntate. — *Justitia* autem est præsertim in voluntate. — *Fortitudo* est in voluntate quatenus regit passiones irascibiles. — *Temperantia* est in voluntate quatenus regit præsertim passiones concupiscibiles (1).

CAPUT LIX

DE SERMONIS ORIGINE

991. **Philosophia sermonis seu linguarum.** — Quæstio de sermonis origine adscribenda est philosophiæ sermonis seu linguarum. Hæc autem ad logicam pertinet potiùs quàm

(1) Cf. caput LXXII, *de Virtutibus et vitiis*.

ad psychologiam. In logicâ enim agitur de terminis, de propositionibus, de orationis partibus, etc., quatenus sunt signa idearum. Philosophia sermonis pertinet etiam ad metaphysicam, propter conceptus et realitates maxime generales quæ vocibus præcipuis significantur. Ceterùm, philosophia sermonis omnes partes philosophiæ invadit, quia sermo fit cujuscumque veritatis expressio vel vestigium. Sed ad psychologiam pertinet tractatus de sermonis origine, cùm hæc origo maxime illustretur origine idearum.

992. **De sermonis origine variæ sententiæ.** — Omnes sententiæ de sermonis origine ad quinque revocantur : 1ª est sententia traditionalistarum (de Bonald); 2ª est quorumdam sensistarum (Condillac), qui putaverunt sermonem fuisse inventum; 3ª est eorum qui putant sermonem ex solo instinctu ortum habuisse (Renan); 4ª est opinio quæ ab evolutionismi fautoribus variis modis proponitur ; 5ª est sententia traditionalis.

993. **Traditionalistarum sententia.** — Secundùm eorum sententiam, Deus sermonem primi homini revelare debuisset, necnon cum ipso sermone veritates præcipuas ordinis religiosi et moralis. Nam, ut aiunt, homo esset omnino impotens ad inveniendum propriis viribus sermonem et veritatem, siquidem non ratiocinatur nec cogitat nisi loquendo secum.

Critica. — At falsum est verba oris vel phantasiæ esse necessaria ad cogitandum ; non requiruntur nisi phantasmata ut homo intelligere possit. Quod ad sermonis revelationem attinet, indubia est ; sed nunc de ejus necessitate solummodo agitur.

994. **Hypothesis de sermonis inventione.** — Condillac non diffitetur quidem sermonem fuisse Adamo revelatum aut alio modo datum ab initio, sed contendit hominem proprio ingenio potuisse sermonem invenire seu potiùs creare, quemadmodum alia opera scientiæ et artis edidit.

Critica. — Sed hæc opinio, quæ sæculo XVIII° invaluerat, postea non immeritò derisa est. Sermo enim vulgaris non est opus artificiale sive reflexionis, quamvis apprime rationem

manifestat. Antequam florerent scientiæ et artes, homines loquebantur linguis perfectis. Etiam hodie videmur impares linguæ creandæ quâ uti possit societas hominum.

995. **Hypothesis de sermonis origine ex instinctu.** — Itaque alii, præsertim inter philologos, existimaverunt sermonem processisse a solo instinctu, vel potiùs a quodam ingenio spontaneo, quo primi homines fruebantur; unde locuti fuissent perfecte ab initio, sicut avis cantat et nidificat.

Critica. — Sed illo instinctu mirabili a quo sermo humanus processisset homines hodierni destituuntur; unde ille instinctus gratis asseritur, aut saltem non est vis aliqua naturalis; quia natura non mutatur. Aliunde, si sermo humanus processisset a solo instinctu, esset immutabilis. Sed contra, ab initio, linguæ evolvuntur et in alias mutantur. Attamen, si in locum hujus instinctûs sufficitur aliqua inspiratio vel revelatio divina, hæc sententia non differt à quintâ et vera esse videtur.

996. **De sermonis origine quæ dicitur naturalis.** — Secundùm plerosque evolutionismi fautores, sermo humanus non statim, sed paulatim constitutus est, sicut ipsa ratio, primò quidem paucis vocibus et signis, denique multis et variis.

Critica. — Sed falsus est evolutionismus, in quo hæc sententia fundatur. Nam ratio non ex sensibus et paulatim orta est, sed tota extitit ab initio. Unde pariter sermo humanus nunquam defuit, præsertim cùm sit societati hominum omnino necessarius.

997. **Muta sunt animalia.** — Præterea, si hypothesis evolutionismi esset vera, non videtur cur animalia bruta non loquerentur vocibus aut aliis signis; nam multa signa edunt et apprehendunt. Revera unaquæque species animalium quodam systemate signorum utitur, sive ex instinctu sive propter quamdam experientiam. Attamen animalia non loquuntur proprie sed vere muta dicuntur, quia de essentiâ sermonis est ut vox vel aliud signum sensibile ideam univer-

salem exprimat eamque in mentem alterius ingerere possit, ut ostensum est in logicâ. Animalia autem, etiam perfectissima, intelligentiâ proprie dictâ ac proinde ideis universalibus nullo modo potiuntur.

998. **Sententia traditionalis.** — Superest sententia traditionalis de sermonis origine. Teste traditione, primus homo conditus est in integritate et perfectione suæ naturæ, ideoque non sine facultate loquendi immediatâ et expeditâ, sive Deus ei infuderit habitum locutionis, sive ei facultatem dederit sermonem statim creandi, prout circumstantiæ ferebant.

Hæc sententia videtur certa etiam philosophice. Nam, cùm primi homines, omni traditione destituti, vitam tamen rationalem, honestam et socialem agere deberent, oportebat ut a Creatore acciperent quidquid eis erat necessarium et propriis viribus invenire non poterant. Porro ejusmodi est sermo, qui est vinculum societatis, sine quo veritates morales et religiosæ convenienter apprehendi et transmitti non possunt.

Hæc conclusio ab inventis philologiæ non discordat; imò hujus scientiæ certioribus conclusionibus confirmatur.

999. **Conclusio.** — Admittenda est igitur sententia traditionalis, dum purgetur nonnullis falsis quæ ei accesserunt. Ejusmodi sunt commenticiæ fabulæ Platonis necnon figmenta traditionalistarum præteriti sæculi, inter quos eminet de Bonald. Attamen hi philosophi feliciter veritati appropinquaverunt.

THEODICEA

CAPUT LX

DE EXISTENTIA DEI

1000. **Theodicea : ejus locus, objectum.** — Theodicea seu theologia naturalis (scientia de Deo naturali lumine comparata), est pars metaphysicæ specialis, quæ cosmologiam (scientiam de mundo) et psychologiam (scientiam de animâ) subsequitur. Cognitio enim nostra naturaliter progreditur a mundanis seu exterioribus ad interiora, et ab interioribus ad superiora et divina. Theodicea tractat præsertim de Dei existentiâ, naturâ et attributis, necnon de ejus providentiâ quâ omnia gubernantur.

1001. **De existentiâ Dei : errores et opiniones.** — Alii existentiam Dei esse immediate evidentem existimaverunt (sic ontologistæ) ; unde jam non proprie demonstraretur hæc existentia, sed solummodo explicaretur. Alii contra non desunt qui contendunt Deum perfectum et verum non existere (ita athei, pantheistæ) aut saltem illum non esse nobis cognoscibilem (positivistæ). Utrumque errorem declinantes, asserimus existentiam Dei esse veritatem demonstrabilem.

De modo autem hujus demonstrationis occurrit controversia. Optimi enim scholastici contendunt omnia argumenta quibus Dei existentia comprobatur niti in principio causalitatis ; unde rejiciunt argumentum *a priori vel a simultaneo* quod primò a S. Anselmo, deinde a Cartesio et Leibnizio variis modis propositum est. Unde sit thesis :

immediate evi-
mentis demon-
— quæ omnia
— non excepto
tatis desumitur.

Dei existentia
Deus et quidem
Dei videret seu
apprehenderet.
Ad rem S. Th. :

ter : uno modo
secundùm se et
st per se nota
ti ; ut *Homo est*
. Si igitur no-
quid sit, propo-
patet in primis
i sunt quædam
n ens, totum et
otum non sit de
uidem, quantùm
los qui prædica-
ideo contingit,
unes animi con-
; ut *incorporalia*
ositio, *Deus est*,
catum idem est
infra patebit...
on est nobis per
quæ sunt magis
ram, scilicet per

ucta. — Igitur,

ditione, primùm
am ; deinde sci-
m suam, sed vi
propositio : *Deus*
: *Ego sum*, vel :

2° Ceterùm, si Deus existens esset objectum immediatum cognitionis humanæ, non tanti fuissent errores hominum sive de naturâ et attributis Dei essentialibus, sive de ipsâ Dei existentiâ.

1004. **Existentia Dei est demonstrabilis.** — At, licèt Dei existentia non sit nobis immediate evidens, tamen est maxime demonstrabilis, non quidem *propter quid*, sed *quia*, ut optime explicat S. Th. :

Duplex est demonstratio. Una quæ est per causam et dicitur *propter quid;* et hæc est per priora simpliciter. Alia est per effctum et dicitur demonstratio *quia ;* et hæc est per ea quæ sunt priora quoad nos. Cùm enim effectus aliquis nobis est manifestior quàm sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causæ. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse, si tamen ejus effectus sint magis noti quoad nos ; quia cùm effectus dependeant a causâ, posito effectu, necesse est causam præexistere. Unde Deum esse, secundùm quòd non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos (1).

1005. **Objectio.** — Effectus Dei, cùm sint finiti, manifestare nobis non possunt causam suam, quæ est infinita et inscrutabilis.

Resp. — Revera ex creaturis non valemus cognoscere Deum adæquate neque etiam directe, sed cognoscimus tamen ejus existentiam (2).

1006. **Fatentibus adversariis, existit Incognoscibile.** — Existentia Dei ita est aperte demonstrabilis et demonstrata ut multi positivistæ, qui dicuntur agnostici (Spencer), fateantur existere aliquod ens occultissimum, quod vocant *Incognoscibile.* Non diffitentur ergo Deum esse, cùm tamen injuste contendunt nihil a nobis de ejus naturâ cognosci posse.

1007. **Argumentorum divisio.** — Triplex est genus argumentorum quibus Dei existentia comprobatur : alia enim fundantur præsertim in principiis metaphysicis; alia, in principiis physicis, alia tandem in principiis moralibus.

(1) Iª, q. 2, a. 2.
(2) Cf. S. Th., *ibid.*

1008. **Existit primum movens absolutum.** — Primò arguitur ex necessitate primi motoris absoluti, hoc modo :

Certum est enim et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur; nihil enim movetur, nisi secundùm quòd est in potentiâ ad illud ad quod movetur. Movet autem aliquid secundùm quòd est actu ; movere enim nihil aliud est quàm educere aliquid de potentiâ in actum. De potentiâ autem non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens in actu; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentiâ, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentiâ secundùm idem, sed solùm secundùm diversa. Quod enim est calidum in actu, non potest esse simul calidum in potentiâ, sed est simul frigidum in potentiâ. Impossibile est ergo quòd, secundùm idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quòd moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri et illud ab alio. Hìc autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens; quia moventia secunda non movent nisi per hoc quòd sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quòd est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt *Deum* (1).

1009. **Existit causa efficiens, absolute prima.** — Secundò arguitur ex consideratione causarum efficientium quæ agunt in hoc mundo :

Secunda via est ex ratione causæ efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur nec est possibile quòd aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quòd in causis efficientibus procedatur in infinitum, quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi; sive media sint plura, sive unum tantùm. Remotâ autem causâ, removetur effectus. Ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum, nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens; et sic non erit nec effectus ultimus, nec causæ efficientes mediæ; quod patet esse falsum. Ergo est necesse

(1) 1a, q. 2, a. 3.

ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes *Deum* nominant (1).

1010. **Existit ens absolute necessarium.** — Tertiò arguitur ex consideratione entium contingentium, seu possibilium, et entis necessarii :

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quæ talis est. Invenimus enim in rebus quædam quæ sunt possibilia esse et non esse; cùm quædam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quæ sunt talia semper esse; quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset; quia quod non est non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quòd aliquid inciperet esse; et sic modò nihil esset; quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quòd procedatur in infinitum in necessariis quæ habent causam suæ necessitatis; sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est... Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt *Deum* (2).

1011. **Existit ens absolutum et perfectum.** — Quartò arguitur ex varietate et gradibus entium, quæ supponunt aliquod ens absolutum et perfectum :

Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minùs bonum, et verum, et nobile; et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minùs dicuntur de diversis, secundùm quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est; sicut magis calidum est quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens. Nam quæ sunt maxime vera, sunt maxime entia..... Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium quæ sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum... Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cujuslibet perfectionis; et hoc dicimus *Deum* (3).

(1) Ibid.
(2) Ibid. Cf. etiam in Metaphysicâ (n. 461 et seq.)
(3) Ibid.

1012. **Existit Intellectus qui ordinavit et gubernat Universum.** — Quintò arguitur ex causis finalibus, quæ multis modis apprehenduntur in hoc mundo, licèt sæpe nos fugiant. Hoc argumentum sic breviter proponit S. Th. :

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quòd aliqua quæ cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem. Quod apparet ex hoc quòd semper aut frequentiùs eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum. Unde patet quòd non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quæ non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus *Deum* (1).

1013. **Argumenta moralia : officiorum conscientia.** — Dei existentia demonstratur etiam ex conscientiæ præceptis. Nam nulli homini deest officiorum suorum, saltem præcipuorum, conscientia. Hæc autem supponit aliquam legem moralem ac proinde hujus legis naturalis et æternæ Auctorem absolute justum, quem vocamus Deum.

1014. **Cordis humani necessitates.** — Indiget cor humanum existentiâ ejusdem Dei, judicis ac patris, qui retribuet omnibus hominibus secundùm opera eorum, nec derelinquet in æternum virum miserum et justum.

1015. **Populorum consensus.** — Itaque omnes populi de existentiâ Dei consenserunt, licèt sæpissime de unitate Dei necnon de attributis divinis erraverint. Porro hujus consensûs non invenitur causa sufficiens nisi ipsa veritas. — Hæc sunt argumenta inconcussa quibus existentia Dei demonstratur.

1016. **Kantii objectiones.** — Attamen Kantius, in suâ *Criticâ rationis puræ*, nonnisi argumentum morale admisit. Cetera autem ad tria revocat : *cosmologicum* nempe, *physico-teleologicum* et *ontologicum*. Equidem hoc ultimum, quod est argumentum *a priori*, est derelinquendum. At perperàm rejicit Kantius argumentum *cosmologicum*, scilicet ex conside-

(1) Ibid.

ratione mundi contingentis; nam principium causalitatis in quo fundatur argumentum hujusmodi non est merum principium subjectivum, ut putavit Kantius, sed est absolutum et ipsa lex rerum, antequam sit lex mentis humanæ. Item perperàm rejicit Kantius argumentum *physico-teleologicum*, sumptum nempe ex causis finalibus, quia ex illo, ait, demonstratur tantùm existentia alicujus intellectûs qui ordinavit universum. Nam facillimum est deinde ostendere Intellectum qui universum ordinavit esse vere divinum, scilicet infinitum.

1017. **Argumenta quæ Dei existentiam demonstrant fundantur in principio causalitatis.** — Deus enim non potest demonstrari per causam, cùm a nullo dependeat, sed solummodo per effectus. Unde omnia argumenta quibus Dei existentiam comprobavimus nituntur in principio causalitatis, ut patet. Arguimus enim ex necessitate primi motoris, primæ causæ efficientis, alicujus entis necessarii et absoluti, alicujus Intellectûs qui ordinavit mundum. Aliunde argumenta moralia vim habent ex eo quòd solus Deus est ratio sufficiens legis moralis et consensûs omnium populorum de divinitatis existentiâ. Unde conjicimus alia argumenta, si supersunt, vim etiam habere ex principio causalitatis.

1018. **Argumentum ex veritatibus absolutis.** — Hoc argumentum sic proponitur : Non desunt veritates absolutæ, quæ scilicet non dependent ullo modo ab existentiâ alicujus creaturæ vel etiam totius mundi. Ejusmodi sunt mathesis axiomata et metaphysicæ prima principia. Hæc enim, etiam mundo non existente, vera essent. Unde subsistunt in aliquo intellectu absoluto et æterno, scilicet in intellectu divino, cujus lumine vel potiùs influxu, intellectus noster eas apprehendere potest. Ut patet, hoc argumentum nititur in principio causalitatis : non concludit enim nisi quia veritates absolutæ quæ a nobis apprehenduntur requirunt principium sufficiens, scilicet intellectum divinum in quo subsistunt.

1019. **Argumentum S. Anselmi.** — Argumentum ontologicum, quod dicitur etiam S. Anselmi, sic proponebatur a nonnullis scholasticis medii ævi :

[illegible], statim habetur
[illegible] id quo majus
[illegible] est in re et intel-
[illegible] Unde cùm intel-
[illegible] intellectu, sequitur
[illegible] se notum (1).

[illegible] modo sic pro-
[illegible] alicujus entis con-
[illegible] porro in ideâ Dei,
[illegible] existentiæ. Ergo

[illegible] : Deus est possi-
[illegible] Deo possibile et
[illegible] idem sunt. Ergo

[illegible] mi jam solvebat

[illegible] ui audit hoc no-
[illegible] quo majus cogi-
[illegible] Deum esse corpus.
[illegible] nomine, *Deus*, signi-
[illegible] majus cogitari non
[illegible] quòd intelligat id
[illegible] m naturâ, sed in
[illegible] est argui quòd sit
[illegible] quo majus cogitari
[illegible] ntibus Deum non

[illegible] usmodi non con-
[illegible], quia supponunt
[illegible] c est : Deus exis-
[illegible] i non potest ab
[illegible] nde ex merâ ideâ
[illegible] i arguitur ex ali-
[illegible] aliâ, quatenus est
[illegible] jam, vi principii
[illegible] demonstrandam Dei

1021. **Conclusio. Atheismus estne possibilis ?** — Quidquid sit de argumento ontologico, nullo modo est necessarium ad demonstrandam Dei existentiam, quæ aliunde multis modis et inconcussis argumentis elucet. Unde nunc quæritur : Utrùm atheismus sincerus sit possibilis ? — Quidam putaverunt Dei existentiam mente negari non posse, quemadmodum prima principia. Sed hæc opinio non est satis vera ; nam, ut ostendimus, prima principia sunt immediate evidentia, dum existentia Dei est veritas deducta. Attamen difficilius est dubitare de ipsâ existentia Dei quàm de ejus perfectionibus, ut patet exemplo paganorum, qui sæpe erraverunt de divinis attributis, nunquam autem de ipsâ divinitatis existentiâ. Sane, si nomine Dei vel divinitatis intelligitur tantùm aliqua potentia vel intelligentia a quâ homo dependeat, atheismus videtur moraliter impossibilis. Insuper, si aliquis dubitare potest de existentiâ Dei, non videtur quòd possit affirmare mente Deum non esse. Unde Psalmista : « Dixit insipiens *in corde suo :* Non est Deus. »

CAPUT LXI

DE NATURA DIVINA ET SPECIATIM DE EJUS SIMPLICITATE, DISTINCTIONE ET UNITATE

1022. **Hujus tractatûs partitio**. — Absolutâ quæstione : *An sit Deus ?* solvenda est alia quæstio : *Quid sit Deus ?* Agendum est igitur de naturâ divinâ, quæ, licèt sit omnino simplex, ut explicabitur infra, tamen a nobis cognoscitur quasi esset composita. Unde tractabitur primùm de naturâ divinâ (scilicet de unitate, veritate, bonitate aliisque perfectionibus Dei), deinde de attributis divinis (scilicet de intellectu, de voluntate, de potentiâ), tandem de operationibus (id est, de creatione, de concursu divino, de gubernatione rerum).

1023. **De naturâ et unitate Dei quæstiones et errores.** — De naturâ divinâ statim quæritur : Ubinam sit reponenda ?

Sane in Deo nihil est præter essentiam seu naturam; sed quæritur : Quid sit logice habendum tanquam fons omnium perfectionum divinarum ?

Deinde de unitate divinâ quærendum est : Utrùm Deus sit *simplex*, *distinctus* ab universo et *unicus* ? Inde confutandi sunt anthropomorphismus, pantheismus et polytheismus.

THESIS. — *Natura divina logice constituitur per existentiam a se seu aseitate. — Exinde fluunt simplicitas absoluta divinæ naturæ, ejus distinctio ab omni aliâ naturâ necnon ejus unitas :* 1° SIMPLICITAS *absoluta. Natura enim divina quamcumque compositionem excludit (physicam, metaphysicam et logicam).* — 2° DISTINCTIO. *Natura enim divina nullam naturam compositam ingredi potest; unde Deus est persona.* — 3° UNITAS. *Nam unus est Deus.*

1024. **De essentiâ Dei variæ sententiæ.** — Nominales, duce Occamo, dixerunt essentiam divinam constitui omnibus perfectionibus divinis simul sumptis. — Sed sic respondendo quæstioni propositæ videntur eam prætermisisse, non autem solvisse. Quæritur enim quænam perfectio divina habenda sit logice tanquam fons ceterarum.

Scotus existimavit essentiam logicam naturæ divinæ esse reponendam in *infinitate* et quasi in jure ad habendas omnes perfectiones. — Sed infinitas aliquid ulterius supponit; unde non est ratio ultima ceterarum perfectionum. Nec sufficit ut ceteras perfectiones importet; hoc enim singulis perfectionibus aliquo modo convenit.

Plures thomistæ (Billuart, Gonet) putant essentiam logicam divinæ naturæ esse reponendam in intellectu divino (actuali vel radicali); nam, aiunt, in Deo, sicut in homine, radix et caput omnium perfectionum videtur esse ratio vel intellectus. — Sed intellectus supponit aliquid ulterius, scilicet ens ipsum : ad intelligendum enim oportet priùs existere. Sane homo distinguitur a ceteris animalibus eisque præcellit propter rationem seu intellectum; sed Deus distinguitur ab omnibus entibus propter ipsum esse divinum, quod est independens absolute, id est, propter aseitatem.

Non desunt qui has duas sententias componere conantur,

dicendo *aseitatem* esse essentiam divinam, si spectatur ordo dependentiæ, *intellectum* verò si spectatur ordo perfectionis. — Sed, ceteris omissis, etiam in ordine perfectionis, esse a se seu *aseitas* videtur esse aliquid absolute primum. Unde asserimus :

1025. **Essentia divina in aseitate reponenda est.** — Etenim essentia divina est 1o aliquid concipiendum in Deo tanquam absolute primum; 2o est aliquid quo principaliter Deum ab omni aliâ naturâ distinguimus ; 3o est ultima ratio omnium perfectionum divinarum. Atqui characteres ejusmodi soli aseitati conveniunt.

Nam 1° aseitas, cùm sit existentia a se, esse absolute independens, ipsius entis perfectio quâ fit ut ens sit necessarium, est aliquid absolute primum.

2° Aseitate principaliter distinguitur Deus ab omni aliâ naturâ, siquidem omnes perfectiones divinas creaturæ imitantur, aseitate exceptâ, quæ est omnino incommunicabilis.

3o Aseitas est fons et ultima ratio omnium perfectionum divinarum. Aseitas enim statim importat identitatem essentiæ et existentiæ, et proinde simplicitatem, infinitatem, etc. Sane perfectiones divinæ invicem explicantur; sed ultima ratio omnium in aseitate invenitur.

Confirmatur hæc conclusio verbis Scripturæ. Dixit enim Deus de seipso : *Ego sum qui sum*, id est : *Ego sum Jehovah*. Sed, si illud nomem, *Jehovah*, habendum est tanquam maxime proprium Deo, hoc est quia aseitas concipienda est tanquam divinæ naturæ essentia. Apposite S. Th. :

Hoc nomen, *qui est*, triplici ratione est maxime proprium nomen Dei. — Primò quidem propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde cùm esse Dei sit ipsa ejus essentia, et hoc nulli alii conveniat..., manifestum est quòd inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum. Unumquodque enim denominatur a suâ formâ, — Secundò propter ejus universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minùs communia, vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliquid supra ipsum secundùm rationem. Unde quodammodo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viæ, secundùm quòd in se est, sed quemcum-

que modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo quantò aliqua nomina sunt minùs determinata et magis communia et absoluta, tantò magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Unde et Damascenus dicit... : Quod « principalius omnibus quæ de Deo dicuntur nominibus, est, *qui est*. Totum enim in seipso cemprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiæ infinitum et indeterminatum ». Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiæ rei ; sed hoc nomen, *qui est*, nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes. Et ideo nominat ipsum pelagus substantiæ infinitum. — Tertiò verò ex ejus consignificatione. Significat enim esse in præsenti. Et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cujus esse non novit præteritum vel futurum... (1)

1026. **Objectiones.** — 1° Existentia a se est modus essendi. Sed modus non potest esse aliquid primum.

Resp. — Aseitas non est modus nisi in conceptu nostro ; sed revera aseitas seu existentia a se est ipsum esse divinum, ipsum esse absolutum.

2° Intelligere est perfectius quàm esse. Ergo in intellectu potiùs quàm in esse vel in aseitate reponenda est essentia divina.

Resp. — In conceptu nostro, intelligere addit supra existentiam ; sed in Deo, esse est agere et intelligere.

1027. **In naturâ divinâ nulla est compositio.** — Videamus nunc quomodo ex aseitate fluunt omnes perfectiones, et quidem primò simplicitas absoluta. Natura divina excludit quamcumque compositionem : sive *physicam* (ex materiâ et formâ aut partibus physicis), sive *metaphysicam* (ex potentiâ et actu, ex naturâ et personâ, ex essentiâ et existentiâ, ex substantiâ et accidente), sive *logicam* (ex genere et differentiâ).

Natura divina excludit compositionem physicam, si impossibile est Deum esse corpus seu exsurgere ex materiâ et formâ. Atqui ita est.

1028. **Deus non est corpus.** — Hanc propositionem sic demonstrat S. Th. :

(1) 1ª, q. 13, a. 1.

Respondeo dicendum absolute Deum non esse corpus; quod tripliciter ostendi potest. — 1° Quia nullum corpus movet non motum, ut patet inducendo per singula. Ostensum est autem supra... quòd Deus est primum movens immobile. Unde manifestum est quòd Deus non est corpus. — 2° Quia necesse est id quod est primum ens esse in actu et nullo modo in potentiâ. Licèt enim in uno et eodem quod exit de potentiâ in actum prior sit tempore potentia quàm actus, simpliciter tamen prior est actus quàm potentia; quia quod est in potentiâ non reducitur in actum nisi per ens actu. Ostensum est autem supra... quòd Deus est primum ens. Impossibile est igitur quòd in Deo sit aliquid in potentiâ. Omne autem corpus est in potentiâ; quia continuum, in quantum hujusmodi, divisibile est in infinitum. Impossibile est igitur Deum esse corpus. — 3° Quia Deus est id quod est nobilissimum in entibus, ut ex dictis patet. Impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus. Quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum non vivit inquantum corpus; quia sic omne corpus viveret. Oportet igitur quòd vivat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus est nobilius quàm corpus. Impossibile est igitur Deum esse corpus (1).

1029. **In Deo non est compositio materiæ et formæ.** — Hæc conclusio fluit ex præcedenti propositione; nam omne compositum ex materiâ et formâ est corpus; Deus autem non est corpus, ut ostensum est. Sed insuper demonstratur his rationibus :

Respondeo dicendum quòd impossibile est in Deo esse materiam. — 1° Quidem, quia materia est id quod est in potentiâ. Ostensum est autem quod Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est quòd Deus sit compositus ex materiâ et formâ. — 2° Quia omne compositum ex materiâ et formâ est perfectum et bonum per suam formam ; unde oportet quòd sit bonum per participationem, secundùm quòd materia participat formam. Primum autem quod est bonum et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem ; quia bonum per essentiam prius est bono per participationem. Unde impossibile est quòd Deus sit compositus ex materiâ et formâ. — 3° Quia unumquodque agens agit per suam formam ; unde secundùm quòd aliquid se habet ad formam, sic se habet ad quòd sit agens. Quod igitur primum est et per se agens, oportet quòd sit primò et per se forma. Deus autem est primum agens,

(1) Ia, q. 3, a 1.

[illegible] est... Est igitur
[illegible] tus ex materiâ et

[illegible] physica. — Nam
[illegible] actu, neque 2o ex
[illegible] xistentiâ.

[illegible] *actu*, id est, ex
[illegible] am Deus est mo-
[illegible] minationum, sed
[illegible] o verbo est actus

[illegible] *rsonâ*, seu Deus
[illegible] nnibus aliis enti-
[illegible] divinitatem. Non
[illegible] habet humani-
[illegible] llam distinguitur
[illegible] solùm Deus est
[illegible] m verum seu ipsa
[illegible] c. Unde Deus est

[illegible] *t existentiâ.* Nam
[illegible] seu ipsum esse,
[illegible] que seipsum pro-

[illegible] d Deus est actus
[illegible] entiâ (3).

[illegible] **seu abstractum**
[illegible]) colligimus esse
[illegible] axime differre ab
[illegible] t objectum meta-
[illegible] indeterminatum,
[illegible] m est ens undique
[illegible] r essentiam suam.
[illegible] icæ generalis seu

ontologiæ a nobis cognoscitur conceptu simplicissimo, abstractissimo, dum ens divinum, licèt sit omnino simplex in se, a nobis non satis cognoscitur nisi multis conceptibus : concipitur enim tanquam ens primum, prima causa, æternum, absolutum, omnisciens, omnipotens, etc., etc. Unde jam alibi animadvertimus conceptum nostrum de Deo esse compositum et deductum, dum conceptus noster de ente in genere est primus, in omni judicio et apprehensione contentus. Et ideo conceptus entis in genere analysi proprie subjici nequit, licèt ad omnia extendatur; nam comprehendit unam notam tantùm, scilicet ens ; dum contra conceptus noster de Deo ad solum Deum extenditur, sed omnes perfectiones comprehendit. Igitur conceptùs entis in genere maxima est *extensio*, sed minima *comprehensio*, dum conceptûs entis absoluti seu divini minima est *extensio*, sed maxima *comprehensio*. Exinde jam intelligimus Deum esse absolute distinctum ab omnibus entibus, etsi a nullo limitari potest.

1032. **Non est accidens in Deo.** — 4o *Deus non ést compositus ex substantiâ et accidente.* — Equidem omnes creaturæ sunt compositæ ex substantiâ et accidente, quia earum natura varias perfectiones seu determinationes suscipit, quæ distinguuntur ab ipsâ. Quod est impossibile in Deo, qui est quidquid habet, ut jam dictum est.

Etenim, si substantia divina aliquod accidens susciperet, jam ex hoc perficeretur, quia accidens est actus ac proinde perfectio respectu substantiæ. Deus autem perfici nequit.

Deinde substantia divina est ipsum esse ; porro ipsum esse nihil proprie adjunctum habere potest, siquidem nihil est extra ipsum.

Nunc, si objiciunt virtutem, sapientiam aliasque perfectiones quæ sunt accidentia in creaturis esse pariter accidentia in Deo, respondetur negando paritatem. Nam, ut ait S. Th. « virtus et sapientia non univoce dicuntur de Deo et nobis... Unde non sequitur quòd sint accidentia in Deo, sicut in nobis » (1).

(1) V *Ibid.*, a. 6 et ad 1.

1033. **In Deo non est compositio logica.** — Nam Deus nullo modo continetur in aliquo genere, ut optime demonstrat S. Th. :

Aliquid est in genere dupliciter : uno modo simpliciter et proprie, sicut species quæ sub genere continentur; alio modo per reductionem, sicut principia et privationes ; sicut punctum et unitas reducuntur ad genus quantitatis sicut principia, cæcitas autem et omnis privatio reducitur ad genus sui habitûs. Neutro autem modo Deus est in genere. Quòd enim non possit esse species alicujus generis tripliciter ostendi potest. *Primò* quidem, quia species constituitur ex genere et differentiâ. Semper autem id a quo sumitur differentia constituens speciem, se habet ad illud unde sumitur genus, sicut actus ad potentiam... Unde, cùm in Deo non adjungatur potentia actui, impossibile est quòd sit in genere tanquam species. *Secundò*, quia cùm esse Dei sit ejus essentia..., si Deus esset in aliquo genere, oporteret quòd genus ejus esset ens. Nam genus significat essentiam rei, cùm prædicetur in eo quod quid est. Ostendit autem Philosophus... quòd ens non potest esse genus alicujus... Unde relinquitur quòd Deus non sit in genere. *Tertiò*, quia omnia quæ sunt in genere uno communicant in quidditate vel essentiâ generis, quod prædicatur de eis in eo quod quid est; differunt autem secundùm esse. Non enim idem est esse hominis et equi, nec hujus hominis et illius hominis. Et sic oportet quòd quæcumque sunt in genere, differant in eis esse et quod quid est, id est, essentia. In Deo autem non differunt, ut ostensum est... Unde manifestum est quòd Deus non est in genere sicut species. Ex hoc patet quòd non habet genus, neque differentias, neque est definitio ipsius, neque demonstratio, nisi per effectum ; quia definitio est ex genere et differentia ; demonstrationis autem medium est definitio. — Quòd autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo quòd principium quod reducitur ad aliquod genus, non se extendit ultra genus illud; sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuæ ; et unitas, quantitatis discretæ. Deus autem est principium totius esse... Unde non continetur in aliquo genere, sicut principium (1).

1034. **Conclusio : Dei absoluta simplicitas.** — Ex dictis colligimus naturam divinam esse absolute simplicem. Argumenta autem quæ allata sunt, ad sequentia revocantur :

Omne compositum dependet ex suis componentibus, quo-

(1) 1a, q. 3, a. 5.

rum respectu est aliquid secundum. Porro Deus est aliquid omnino primum.

Deinde omne compositum habet causam, quæ elementa vel partes composuit in unum. Deus autem non habet causam.

Insuper, in omni composito, adest aliquid quod non est ipsum. Deus autem est quidquid habet.

Denique, in omni composito, adest aliquid virtuale, potentiale, determinabile. Deus autem nihil habet potentiale, indeterminatum, sed est actus purus (1).

1035. **Anthropomorphismi absurditas**. — Absurdus est igitur anthropomorphismus paganorum necnon quorumdam hæreticorum. Nam vel corpus quod divinitati attribuitur est ei extrinsecum, et tunc illud corpus non est Deus; vel illud corpus est pars naturæ divinæ; sed hoc est impossibile, ut ostensum est. Corpus Deo attribui non potest nisi metaphorice, ut fit sæpissime in Scripturis, vel propter Verbi divini cum humanitate Christi unionem hypostaticam, quæ nullam confusionem naturæ divinæ cum naturâ humanâ importat.

1036. **Pantheismi error**. — Hucusque ostendimus Deum non esse compositum : nunc autem asserimus Deum non posse ingredi compositum tanquam illius partem. Erraverunt igitur pantheistæ omnes : stoici, dicentes Deum esse animam totius mundi; Almaricus Carnotensis, qui divinitatem ab esse formale omnium rerum non distinguebat; David a Dinando, qui contendebat Deum esse materiam primam: Spinosa, qui putabat esse unicam substantiam, aliique non pauci, quos iterum et breviter confutabimus (2).

1037. **Deus non est materia prima**. — Primò Deus non est materia prima ex quâ omnia corporalia facta sunt; quod jam patet ex dictis (n. 1027, 1828).

Nam materia prima est aliquid maxime imperfectum in rebus et indeterminatum. Deus autem est ens perfectissimum.

(1) Cf. S. Th., ibid, a. 7.
(2) Cf. Cosmologiam, n. 570 et seq.

Deinde materia prima est principium passivum ex quo omnia facta sunt. Deus autem est principium activum.

Tandem si materia esset causa prima, omnia existerent et fierent a casu ; quod dici nequit (1).

1038. **Deus non est ipsa natura**. — Deinde Deus non potest esse ens ipsius naturæ. Nam causa efficiens naturæ non potest esse unum et idem cum suo effectu. Vel Deus est distinctus et seorsus a naturâ rerum, vel natura rerum est sine causâ et sibi sufficit. Sed alibi ostendimus naturam sibi non sufficere, esse contingentem, finitam et ab alio, scilicet a Deo (v. cp. XXXII).

1039. **Deus non est anima mundi**. — Pariter est rejiciendus error stoicorum dicentium Deum esse animam mundi; unde Deus esset forma mundi sicut anima humana est forma corporis. Sed hoc est impossibile. Nam anima humana est forma substantialis corporis ita ut cum eo unam naturam et unam substantiam constituat. Sed Deus nequit ordinari ad aliud tanquam pars, neque potest perfici. Insuper, cùm anima corpus suum creare nequeat, Deus non potuisset creare mundum. Si autem dicatur Deum esse animam mundi quatenus illum movet, seu unionem Dei et mundi esse accidentalem, jam pantheismus tollitur; attamen neque Deus dicendus est forma accidentalis mundi, cùm Deus sit substantia et ad aliud nequeat ordinari, neque mundus dicendus est accidens Dei, quia Deus accidens suscipere non potest.

1040. **De distinctione Dei**. — Distinctio Dei et mundi est igitur absoluta et requiritur præsertim ab infinitâ divinæ naturæ perfectione. Nam, si ex. gr. Deus esset ens fundamentale omnium, vel, ut alii dicunt, si esset ens formale totius universi, jam susciperet seu haberet mundum in seipso; sed quidquid habet Deus hoc est, ut dictum est. Unde mundus jam non esset nisi Deus. Periret ergo mundus, aut periret Deus.

1041. **Conclusio**. — Concludamus ergo ex omnibus dictis: Deum non habere partes neque ipsum esse partem alicujus

(1) Cf. 1a, q. 3, a. 8 et Cg., lib. I, cp. XVII.

totius ; sibi sufficere et alterius esse non posse ; esse causam efficientem et exemplarem omnium, sed nullo modo causam materialem vel formalem ; omnia ab illo procedere sed nullum eorum quæ condidit posse suscipere in suâ naturâ perfectissimâ et immutabili.

1042. **Deus est personalis.** — Exinde etiam inferimus Deum esse personalem. Personalitas enim convenit omni naturæ intelligenti, sui juris et alteri incommunicabilis. Deus autem his perfectionibus maxime fruitur. Præterea, cùm personalitas sit perfectio absoluta, Deo denegari non potest.

1043. **Deus unus est.** — Ultima conclusio est contra polytheistas, qui, cùm ad perfectionem divinæ naturæ non satis attenderent, putaverunt esse plures Deos. Quem errorem sic confutamus :

1044. **Polytheismi confutatio.** — 1o Cùm Deus sit id quod est per naturam suam, oportet ut natura sua sit pluribus deis incommunicabilis. Quemadmodum, si aliquis homo esset talis (Petrus vel Paulus) propter naturam humanam, non possent esse plures homines, ita, cùm Deus sit talis propter ipsam naturam divinam, non potest esse nisi unus Deus. Profectò, per fidem cognovimus Deum esse trinum in personis, sed ita tamen ut natura divina sit una.

2° Hanc unitatem requirit perfectio divina. Nam, si essent plures dii, adesset inter eos aliqua differentia. Unde unus haberet id quod alii non haberent et ideo unus esset Deus.

3° Unitas Dei, saltem aliquo modo, unitate universi comprobatur. Omnes enim universi partes, quantùm scire possumus, ad unum et eumdem finem ordinantur et iisdem legibus reguntur. Unde unus est legislator et Creator omnium (1).

4o **Ipsorum polytheistarum confessio.** — Ceterùm, ipsi polytheistæ existimabant, supra omnes deos quos colebant, esse aliquem deum potentiorem et ideo absolute Deum, quem vocabant *Jovem* vel *Fatum* vel alio nomine, pro diversis religionibus.

(1) Cf. S. Th., 1a, q 11 et Cg., l. I, cp. XLII.

divinæ naturæ

bonus, sed est
tens. — Nullo
m; — sed illud
tiæ omnia mala
physicum atti-
vel ex malitiâ

conclusio doc-
eritatis naturâ
llecûs et rei.
magis objectum
qua res est vera
dæquari potest.
as, maxime est
ilis ; et intellec-
m, a quâ realiter
omnia realia vel
e spectetur ejus
verum definitur
cùm sit suprema
tione, sane Deus
m et omnia per
at. Et quia Deus

nitatem suam et
tûs et suæ essen-

tis inveniuntur,
ihil verum esse
n esse aut alio

modo a vero deficere, proter ignorantiam vel errorem; sed « Veritas Domini manet in æternum ». Apposite S. Th. :

Veritas invenitur in intellectu secundùm quòd apprehendit rem ut est; et in re, secundùm quòd habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse suum non solùm est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectûs; et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quòd non solùm in ipso sit veritas, sed quòd ipse sit ipsa summa et prima veritas (1).

1047. **Deus est bonum supremum et subsistens.** — Hæc conclusio, sicut præcedens, patet ex dictis in Metaphysicâ de vero et bono aliisque perfectionibus. Bonum enim est appetibile seu finis; distinguitur in verum vel apparens, morale vel physicum, absolutum vel relativum, necessarium vel utile, etc. Ad hæc principia attendentes, statim videmus Deum esse bonum supremum et subsistentem.

Nam 1° Deus est finis ultimus omnium entium, sicut est eorum prima causa. Entia creata, appetendo necessarie propriam perfectionem, hoc ipso appetunt divinam similitudinem, siquidem omnis effectus est similis causæ. Deus igitur est bonum universale omnium entium, ex quo omnia alia bona seu omnes perfectiones emanant. Ipse autem est bonum subsistens, cùm sit bonum per essentiam, ita ut nullo indigeat et ad nullum aliud ordinetur.

2° Idem patet ex identitate fundamentali entis et boni. Nam ens et bonum convertuntur. Unde in tantum aliquid est bonum in quantum est ens. Porro Deus est ens supremum et subsistens; nam existit per essentiam suam, suscipere non potest accidentia cùm sit quidquid habet, nec ordinari potest ad finem cùm sit absolute aliquid primum. Unde pariter est bonus absolute, per essentiam et substantiam suam, ideoque est ipsa Bonitas (2).

1048. **Bonum supremum et bona particularia distinguuntur.** — Distinguitur ergo Bonitas divina a bonitate

(1) 1a, q. 16, a. 5 et Cg l. I, cp. LX et seq.
(2) Cf. S. Th., 1a, q. 6, a. 1-4; et Cg. lib. I, cp. XL.

creaturarum, quemadmodum distinguitur Ens supremum a ceteris entibus. Nam, licèt Deus sit causa efficiens et finalis omnium rerum, non ideo est earum causa materialis aut formalis; unde pariter ejus Bonitas, licèt sit causa efficiens et finalis omnium bonorum quæ in creaturis inveniuntur, non ideo cum eis confunditur. Sed Bonitas divina omnia bona finita transcendit, ea continens eminenter; unde etiam ab omnibus et singulis bonis creatis maxime distinguitur.

1049. **Omnis creatura in Deum tendit.** — Distinctio absoluta Bonitatis divinæ et bonitatis creaturarum non impedit quominus creaturæ in Deum tendant. Nam, appetendo propriam perfectionem, appetunt Bonitatis divinæ similitudinem, ut dictum est. Parvi autem refert, si non cognoscunt id quod appetunt, vel si errant appetendo bonum apparens ita ut incidant in malum physicum aut etiam in peccatum; nam semper appetitu boni et perfecti moventur.

1050. **Manichæorum objectio.** — Gravior objectio contra Bonitatem divinam a manichæis movetur hoc modo : Mala innumera et omnis generis quæ omnes creaturas et in primis homines obruunt, nobis demonstrant esse duo prima principia : unum, boni, et alterum mali.

1051. **Solutionis principia.** — Ut hæc objectio solvatur, attendere oportet ad principia quæ in Metaphysicâ tradita sunt, ubi jam manichæi confutabantur (n. 456, etc.). Malum non est ens sed *privatio* alicujus boni; unde non existit nisi in bono. Itaque repugnat esse Malum absolutum Bono absoluto oppositum; sed malum non producitur nisi bono, indirecte et per accidens, ut ibidem explicatum est. Insuper distinguenda sunt malum physicum (morbus, dolor et alia ejusmodi) et malum morale (peccatum), quod solùm absolute vitandum est. His positis, objectioni manichæorum sic satisfacimus, statuendo quæ sequuntur :

1052. **Deus peccare non potest** (1). — Nam, 1º cùm Deus sit bonum subsistens et causa omnium bonorum, peccando sibimet contradiceret et seipsum destrueret.

(1) Cf. Iª, q. 19, a. 9; et Cg., l. I, cp. xcv.

2o Deus errare non potest, cùm sit ipsa Veritas; atqui omne peccatum ex aliquo errore oritur; unde Deus peccare non potest.

3o Tandem perfectio divina, cùm sit absoluta, peccatum excludit et sanctitatem importat.

1053. **Deus peccatum in creaturâ permittere potest.** — Nam, permittendo vel potiùs non impediendo peccatum in creaturis, Deus non fit causa peccati. Nec licet objicere Deum debere malum impedire quantùm potest, sicut pater in familiâ vel princeps in civitate. Nam aliæ sunt leges quibus gubernatur familia vel civitas, et aliæ quibus gubernatur Universum. Ceterùm pater et princeps nonnulla peccata filiorum vel civium impedire non debent, non solùm quia non possunt, sed etiam quia non expedit.

1054. **Deus malum permittit ad majus bonum obtinendum.** — Non expedit autem ut Deus omnia peccata impediat, quia exinde oriuntur per accidens bona majora. Sic Deus permisit persecutiones ut exinde claresceret fortitudo martyrum ; permisit peccatum originale ut opus Redemptionis perficeret.

1055. **Sola creaturæ malitia est causa peccati.** — Unde soli creaturæ quatenus est causa deficiens et injusta, adscribendum est peccatum. Sola creatura enim errare potest et a bono declinare, quærendo malum, scilicet bonum indebitum, cui conjungitur malum.

1056. **Mali physici causæ.** — Mala autem physica oriuntur sive ex naturâ imperfectâ rerum, sive ex malitiâ creaturarum. Primò ex naturâ imperfectâ rerum, quia res necessariò limitantur et deficiunt; unde « corruptio unius est generatio alterius » ; quo pacto etiam, vita animalium quamdam destructionem plantarum vel aliorum animalium importat. Deinde, ex malitiâ creaturarum ; nam peccatum est principium doloris, mortis et cujuscumque mali pessimi. Sed Deus non est causa peccati, neque etiam vult malum physicum nisi indirecte et propter bonum, ut explicat S. Th. :

Malum culpæ, quod privat ordinem ad bonum divinum,

Deus nullo modo vult. Sed malum naturalis defectûs vel malum pænæ vult, volendo aliquod bonum cui conjungitur tale malum : sicut volendo justitiam, vult pænam, et volendo ordinem naturæ servari, vult quædam naturaliter corrumpi...

Ad tertium dicendum, quòd licèt *mala fieri*, et *mala non fieri*, contradictorie opponuntur, tamen *velle mala fieri*, et *velle mala non fieri*, non opponuntur contradictorie, cùm utrumque sit affirmativum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum (1).

CAPUT LXIII

DE DEI PERFECTIONE ET INFINITATE

1057. **De perfecto et infinito.** — A bono non disjungitur perfectum, quod est *bonum sub omni respectu* seu *id cui nihil deest*.

Perfectum dicitur *relative* vel *absolute*. Perfectum relativum est illud quod aliquo genere continetur; unde est id cui nihil deest in suo genere : ejusmodi esset homo optimus, planta optima vel fructus optimus in suâ specie.

Perfectum autem absolutum transcendit omnia genera; unde est id cui nihil deest absolute, ideoque non differt ab ipso Deo.

Perfectio absoluta, ut patet, infinitatem absolutam importat. Infinitas enim duplex distinguitur, sicut perfectio. Alia est relativa, quæ scilicet continetur aliquo genere : ita esset spatium vel tempus infinitum. Alia est absoluta, scilicet propter ens ipsum; quæ soli Deo etiam convenit. Unde sit thesis :

Thesis. — *Deus est absolute perfectus ejusque perfectio omnes creaturarum perfectiones eminenter continet. — Item est essentialiter et absolute infinitus, — ejusque infinitas quamcumque infinitatem creaturarum transcendit.*

(1) Ia, q. 19, a. 9.

1058. **Errores de perfectione divinâ.** — De perfectione divinâ erraverunt illi omnes qui non intellexerunt perfectum esse absolute prius imperfecto. Ita pythagorici et Speusippus, teste Aristotele ; ita hodie pantheistæ et positivistæ, qui mundum explicant per meram evolutionem materiæ sive universi.

Profectò omnes res mundanæ procedunt ex materiâ, quæ est inter realitates maxime imperfecta et paulatim perficitur, vivendo in plantis et sentiendo in animalibus. Sed materia non perficitur per seipsam, non vivit et non sentit per seipsam : imperfectum enim non potest seipsum perficere. Materia igitur perficitur per principia superiora, donec deveniamus ad principium absolute primum et absolute perfectum, scilicet ad Deum.

1059. **Primæ Causæ perfectio transcendens.** — Igitur perfectio Dei absoluta seu transcendens demonstratur primò ex eo quòd Deus est prima causa efficiens omnium. Ad rem S. Th. :

Deus... ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causæ efficientis ; et hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia, in quantum hujusmodi, est in potentiâ, ita agens in quantum hujusmodi, est in actu. Unde primum principium activum oportet maxime esse in actu, et per consequens maxime perfectum. Secundùm hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundùm quòd est in actu. Nam perfectum dicitur cui nihil deest secundùm modum suæ perfectionis (1).

Cùm Deus sit prima causa efficiens, oportet etiam ut contineat eminenter omnes perfectiones creaturarum ; unde perfectio divina est absoluta et trancendens. Audiatur iterum S. Th. :

In Deo sunt perfectiones omnium rerum. Unde et dicitur universaliter perfectus, quia non deest ei aliqua nobilitas quæ inveniatur in aliquo genere... (Nam) quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causâ effectivâ vel secundùm eamdem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem, vel eminentiori modo... Manifestum est enim quòd effectus præexistit virtute in causâ agente. Præexistere autem

(1) Ia, q. 4, a. 1.

in virtute causæ agentis non est præexistere imperfectiori modo, sed perfectiori... Cùm ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones præexistere in Deo secundùm eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius... dicens de Deo, quòd « non quidem hoc est, hoc autem non est, sed omnia est ut omnium causa » (1).

1060. **Perfectio simplicitatem consequitur.** — Secundò demonstrari potest perfectio divina ex simplicitate absolutâ Entis divini, quæ excludit quamcumque compositionem ex potentiâ et actu. Unde Deus est actus purus, habens actu quidquid potest haberi, et ideo est absolute perfectus.

1061. **Deus est perfectus quia est ens subsistens.** — Tertiò demonstratur perfectio divina ex eo quòd Deus est ens subsistens. Ad rem S. Th. :

Deus est ipsum esse per se subsistens; ex quo oportet quòd totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quòd si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundùm perfectam rationem; sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde, cùm Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi. Secundùm hoc enim aliqua perfecta sunt quòd aliquo modo esse habent. Unde sequitur quòd nullius rei perfectio Deo desit. Et hanc etiam rationem tangit Dionysius... dicens « quòd Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircumscripte totum in seipso uniformiter esse præaccipit » (2).

1062. **Objectiones.** — 1° Perfectum dicitur quasi totaliter factum. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo nec esse perfectum.

Resp. — Sic solvit hanc objectionem S. Th.:

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dicit Gregorius (*Moral.*, lib. V, cp. XXIX) : « Balbutiendo, ut possumus, excelsa Dei resonamus ». Quod enim *factum* non est, *perfectum* proprie dici non potest. Sed quia in his quæ fiunt tunc dicitur esse aliquid perfectum, cùm de potentiâ educitur in actum, transsumitur hoc nomen, *perfectum*, ad significandum omne

(1) Ia, q. 4, a. 2.
(2) Ia, q. 4, a. 2.

illud cui non deest esse in actu, sive hoc habeat per modum perfectionis, sive non (1).

2o Principia rerum videntur esse imperfecta : ita humus ex quo oriuntur plantæ, et etiam semen plantarum. Deus autem est primum principium rerum. Ergo est imperfectus.

Resp. — Principia materialia rerum sunt quidem imperfecta, sed causæ vere efficientes sunt naturâ suâ æquales aut etiam superiores effectibus suis. Deus autem est causa efficiens omnium rerum prima et transcendens.

1063. **De infinitate Dei**. — Jam alibi fusiùs de infinito disseruimus (cp. XXV) : nunc autem satis est demonstrare Deum esse infinitum absolute, id est, per essentiam. Quod sic patet :

Deus est actus purus et ens subsistens; unde recipi non potest in aliquâ materiâ vel in alio subjecto, et ideo limitationem aliquam non suscipit unquam. Sane si calor, ex. gr. subsisteret, esset infinitus calor; porro Deus est ens subsistens; ergo est ens infinitum, id est, Deus est infinitus absolute seu per essentiam (2).

Dei infinitas deduci potest etiam ex ejus perfectione absolutâ. Perfectio enim Dei non esset absoluta, sed relativa, id est, aliquo genere contenta, sicut perfectio creaturarum, si Deus aliquam limitationem susciperet.

1064. **Dei infinitas est transcendens**. — Exinde concludimus infinitatem Dei esse transcendentem sicut ceteræ perfectiones divinæ. Infinitas enim creaturis competere non potest nisi secundùm quid : Deo autem convenit simpliciter seu absolute. Quod sic explicat S. Th. :

Aliquid præter Deum potest esse infinitum secundùm quid, sed non simpliciter. Si enim loquamur de infinito secundùm quòd competit materiæ, manifestum est quòd omne existens in actu habet aliquam formam; et sic materia ejus determinata est per formam. Sed quia materia, secundum quòd est sub unâ formâ substantiali, remanet in potentiâ ad multas formas accidentales, quod est finitum simpliciter potest esse infinitum secundùm quid; utpote lignum est finitum secun-

(1) Ibid, a. 1, ad 1.
(2) Cf. S. Th., Ia, q. 7, a. 1.

dùm suam formam, sed tamen est infinitum secundùm quid, inquantum est in potentiâ ad figuras infinitas. Si autem loquamur de infinito secundùm quòd convenit formæ, sic manifestum est quòd illa quorum formæ sunt in materiâ sunt simpliciter finita et nullo modo infinita. Si autem sint aliquæ formæ creatæ non receptæ in materiâ, sed per se subsistentes (scilicet angeli)..., erunt quidem infinitæ secundùm quid, inquantum hujusmodi formæ non terminantur neque contrahuntur per aliquam materiam. Sed quia forma creata sic subsistens habet esse, et non est suum esse, necesse est quòd ipsum ejus esse sit receptum et contractum ad determinatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter (1).

CAPUT LXIV

DE ATTRIBUTIS DIVINIS ET SPECIATIM DE ATTRIBUTIS ABSOLUTIS SEU METAPHYSICIS : DE IMMUTABILITATE ET ÆTERNITATE, DE IMMENSITATE

1065. **Dei attributa**. — Generatim dicuntur Dei attributa illæ perfectiones divinæ quæ secundùm nostrum concipiendi modum essentiam seu naturam divinam consequuntur. Alia exprimuntur affirmatione et ideo dicuntur positiva (ita omnipotentia), et alia exprimuntur negatione, quæ dicuntur negativa (immutabilitas). Alia operationem important (intelligentia, potentia), et alia non (immensitas, æternitas). Alia sunt metaphysica, quæ cognoscuntur consideratione universi (immutabilitas, æternitas, immensitas), et alia moralia, quæ cognoscuntur conscientiâ (justitia, bonitas). Tandem alia sunt relativa, quæ relationem creaturæ cum Deo important (ita Providentia), et alia absoluta (æternitas).

De attributis in genere et speciatim de attributis metaphysicis præcipuis hæc statuuntur :

Thesis. — *Attributa divina neque inter se neque ab essentiâ divinâ sunt realiter distincta ; sed distinguuntur tum inter se, tum a divinâ essentiâ distinctione rationis ratiocinatæ. — Quod ad attributa metaphysica attinet, Deus est ab-*

(1) 1a, q 7, a 2.

solute immutabilis, æternus, immensus ; ejusque immutabilitas, æternitas, immensitas attributa similia creaturarum transcendunt.

1066. **Quæstio de distinctione attributorum et essentiæ in Deo.** — Cartesiani et nominales nobiscum sentiunt de identitate reali essentiæ et attributorum in Deo, cùm etiam in creaturis distinctionem realem inter essentiam et proprietates non admittant. Sed dissentiunt reales, in primis Gilbertus Porretanus, qui damnatus est a Concilio Remensi (1148). Dicebat enim intellectum, voluntatem aliaque attributa divina esse realitates distinctas. Non ideo tamen neganda est omnis distinctio inter attributa divina ; alioquin nihil de Deo prædicari posset ; quod est error agnosticorum.

1067. **In Deo attributa et essentia sunt indistincta.** — Primò asserimus non esse in Deo distinctionem realem inter attributa neque inter attributa et essentiam.

Etenim Deus non est compositus ex substantiâ et accidente, neque ex potentiâ et actu, non habet partes, est quidquid habet. Porro, si aliquod attributum esset realiter distinctum a naturâ, Deus hoc ipso esset compositus ex substantiâ et accidente; insuper, hoc attributum se haberet ad naturam tanquam actus ad potentiam, et sic Deus esset compositus ex potentiâ et actu. Deinde, si attributa essent distincta realiter inter se, cùm aliunde Deus sit quidquid habet, jam divideretur in partes. Unde quævis distinctio realis in Deo repugnat ; attributa divina sunt ipsa essentia et unumquodque eorum a ceteris realiter non differt, licèt loquamur quasi realiter distinguerentur. Propter infirmitatem mentis humanæ, attributa divina concipimus per modum qualitatum, sed revera sunt ipsa Dei substantia. Ad rem S. Augustinus :

Bonitas atque justitia, numquid inter se, in naturâ Dei, sicut in ejus operibus distant, tanquam duæ diversæ sint qualitates Dei, una *bonitas*, alia *justitia* ? Non utique ; sed quæ justitia ipsa bonitas, et quæ bonitas ipsa beatitudo... Si dicamus, æternus, immortalis, incorruptibilis, immutabilis, vivus, sapiens, potens, speciosus, justus, bonus, beatus, spiritus, horum omnium novissimum quod posui quasi tantummodo videtur significare substantiam, cetera verò hujus substantiæ

...implicique naturâ.
... videtur, secun-
...dum. Absit enim
... Deus, et bonus
...ùm substantiam.

...st. — Attamen
...eu rationis, quæ
... ex mentis consi-
... animam intellec-

...eadem res appre-
... diversis. Atqui
... divinâ essentiâ
...n est conceptus
...tatis est concep-
...buta, sicut jus-
...tur. Nisi admit-
... divina essent
...set.

... — Exinde jam
...vina necnon inter
...cam, sed habere
...S. Th. :

...torum secundùm
...cinante, sed quæ
...proprietatem rei.
...untur de Deo et
... rationem analo-
...on sit ratio *boni-*
...rum. Sed in hoc
... autem differunt

...est ipsamet per-
...que conceptum
...S. Th. :
... pluralitas ista-

..., a. 3, ad 4.

rum rationum sit tantùm ex parte intellectûs nostri, vel aliquo modo ex parte rei, sciendum est quòd ista pluralitas rationum contingit ex hoc quòd res quæ Deus est, superat intellectum nostrum. Intellectus enim noster non potest unâ conceptione diversos modos perfectionis accipere : tum quia ex creaturis cognitionem accipit, in quibus sunt diversi modi perfectionum, secundùm diversas formas ; tum quia hoc quod in Deo est unum et simplex plurificatur in intellectu nostro, etiamsi immediate a Deo reciperet; sicut multiplicatur processus suæ bonitatis in aliis creaturis. Unde, cùm Deus secundùm unam et eamdem rem sit omnibus modis perfectus, unâ conceptione non potest (homo) integre perfectionem ejus apprehendere, et per consequens nec nominare; et ideo oportet quòd diversas conceptiones de eo habeat quæ sunt diversæ rationes, et quòd diversa nomina imponat significantia rationes illas... Quòd autem Deus excedat intellectum nostrum est ex parte ipsius Dei, propter plenitudinem perfectionis ejus, et ex parte intellectûs nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam. Unde patet quòd pluralitas istarum rationum non tantùm est ex parte intellectûs nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei in quantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectûs. Et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re, quæ Deus est, non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex quâ contingit ut omnes istæ conceptiones ei aptentur (1).

His dictis de attributis Dei in genere, ad singula attendere oportet, et primò quidem ad immutabilitatem ; quam sic statuimus :

1070. **Deus solus est absolute immutabilis.** — Immutabilitas divina sic ostenditur :

1° Quidquid mutatur transit ab uno statu ad alium (no 474); unde mutabile est in potentiâ ad aliquem actum. Sed Deus est actus purus, ut dictum est.

2° Quidquid mutatur est compositum, siquidem transit quoad aliquid et manet quoad aliud. Sed Deus est omnino simplex et indivisibilis.

3° Quidquid mutatur acquirit aliquid vel amittit, augetur vel minuitur, fit melius vel pejus. Sed Deus, cùm sit perfectus et infinitus, aliquid acquirere vel amittere, augeri

(1) *In I libr. Sent.* Dist. II, q. 1, a. 3.

[illegible] non potest ullo

[illegible]antialiter, neque
[illegible]tantialiter ; nam
[illegible]essarium. Neque
[illegible]scipit, est quid-

[illegible] **mutabilitas.** —
[illegible]te intellectûs et
[illegible]luntas Dei sunt
[illegible] intellectum at-
[illegible]e non potest au-
[illegible]e minui. Pariter
[illegible]utatio voluntatis
[illegible] mutationem in

[illegible]utem, si ad crea-
[illegible]tis mutationibus
[illegible]

[illegible]em : vel secun-
[illegible]ibilia; vel secun-
[illegible]rdinem ad finem
[illegible] angelis; et uni-
[illegible]mutabiles secun-
[illegible] est esse et non
[illegible]modorum sit mu-
[illegible]em esse (2).

[illegible]sum, ut ait Au-
[illegible]

[illegible]nus ibi loquitur
[illegible] movens movere
[illegible]otum ; secundùm
[illegible]re motus quidam
[illegible] seipsum, secun-
[illegible], non autem se-

cundùm quòd motus et mutatio est existentis in potentiâ, ut nunc loquimur de mutatione et motu (1).

2° Deus creavit mundum in tempore ; vult insuper aut permittit quidquid fit in tempore ; adde præsertim Deum esse liberrimum. Hæc omnia autem mutabilitatem important.

Resp. — Aliud est mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis, eâdem voluntate immobiliter permanente, velle quòd nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle quod priùs non voluit, vel desineret velle quod voluit. Quod quidem accidere non potest nisi præsuppositâ mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiæ ipsius volentis..... Ostensum est autem... quòd tam substantia Dei quàm ejus scientia est omnino immutabilis. Unde oportet voluntatem ejus omnino esse immutabilem (2).

1074. **Deus est æternus**. — Immutabilitas importat æternitatem, de quâ in Metaphysicâ jam dictum est (n. 518). Nam æternum est id quod non transit, id quod proinde non suscipit præteritum et futurum. Itaque Dei æternitas demonstratur ex ejus immutabilitate, ut optime fecit S. Th., qui ostendit insuper Deum esse ipsam Æternitatem divinam.

Ratio æternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum... Unde, cùm Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse æternum. Nec solùm est æternus, sed est sua æternitas ; cùm tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme. Unde sicut est sua essentia, ita sua æternitas (3).

Æternitas Dei deduci etiam potest ex aliis attributis, ex. gr. ex necessitate absolutâ divinæ essentiæ. Nam id quod est necessarium absolute, seu per essentiam, nulli successioni vel vicissitudini temporum subjici potest.

1075. **Æternitas Dei est trancendens**. — Ex his concludimus æternitatem divinam esse absolutam, Deo essentialem, et ideo transcendere quamcumque durationem, etiam infini-

(1) Ibid., ad 1.
(2) 1a, q. 19, a. 7. — Cf. etiam in Cosmologiâ, n. 587, 591.
(3) 1a, q.10, a. 2.

tam aliquo modo, quæ creaturis accidere potest. Quod sic explicat S. Th. :

Æternitas vere et proprie in solo Deo est, quia æternitas immutabilitatem consequitur, ut ex dictis patet. Solus autem Deus est omnino immutabilis... Secundùm tamen quòd aliqua ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundùm hoc aliqua ejus æternitatem participant. Quædam ergo quantùm ad hoc immutabilitatem sortiuntur à Deo, quod nunquam esse desinunt. Et secundùm hoc dicitur (*Eccle.*, I) de terrâ, quòd *in æternum stat;* et sic æternitas angelis attribui potest... Quædam etiam æterna in Scripturis dicuntur propter diuturnitatem durationis, licèt corruptibilia sint... Quædam autem ampliùs participant de ratione æternitatis, inquantum habent intransmutabilitatem, vel secundùm esse, vel ulteriùs secundùm operationem; sicut angeli et beati, qui Verbo fruuntur; quia « quantùm ad illam visionem Verbi non sunt in sanctis volubiles cogitationes », ut dicit Augustinus... Unde et videntes Deum dicuntur habere vitam æternam... (1)

1076. **De immensitate absolutâ.** — De immensitate quatenus creaturæ aliquo modo tribuitur jam alibi dictum est (cp. XXVIII). Sed revera nulla creatura quantitate simpliciter infinitâ potitur. Ceterùm, etiamsi polleret immensitate hujusmodi, non ideo esset immensa absolute, id est per essentiam, sicut Deus. Immensitas enim Dei est illa proprietas seu virtus quâ natura divina exigit ut sit præsens intime omnibus rebus creatis vel creandis, sive sint corpora, sive sint spiritus. Unde non licet hoc attributum divinum confundere cum *ubiquitate* actuali seu *omnipræsentiâ* divinâ, quæ illud consequitur. Immensitas autem divina sic demonstratur :

1077. **Deus est immensus.** — Etenim 1º *Deus est in omnibus rebus*, cùm sit causa prima omnium, sine quâ nihil creari et conservari potest. Unde oportet ut Deus sit intime præsens omnibus ; nam causa non agit aliquid nisi in quantum adest (2).

2º *Deus est ubique* seu *in omni loco.* Nam est intime præsens omnibus quæ locum vel spatium occupant et replent. Imò Ipse est causa vi cujus spatium existit et corpora illud

(1) Iª, q. 10, a. 3.
(2) Cf. S. Th., Iæ, q. 8, a. 1.

occupant. Unde quodammodo Deus replet spatium, quamvis nullo modo contineatur vel mensuretur ab eo (1).

3o *Deus est ubique per essentiam, præsentiam et potentiam.* Nam, ut optime concludit S. Th. : Deus « est in omnibus per potentiam, inquantum omnia ejus potestati subduntur; est per præsentiam in omnibus, inquantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus ; est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi, ut dictum est » (2).

1078. **Immensitas divina est transcendens.** — Exinde inferimus immensitatem divinam esse transcendentem. Nam solus Deus est ubique per essentiam suam. Unde recte concludit S. Th. :

Quotcumque loca ponantur, etiamsi ponerentur infinita præter ista quæ sunt, oporteret in omnibus esse Deum ; quia nihil potest esse nisi per ipsum. Sic igitur esse ubique primò et per se convenit Deo et est proprium ejus ; quia quotcumque loca ponantur, oportet quòd in quolibet sit Deus, non secundùm partem, sed secundùm seipsum (3).

1079. **Objectiones.** — 1o Deus omnia transcendit, ut sæpe dictum est. Hoc autem excludit immanentiam divinam ac proinde præsentiam Dei in rebus.

Resp. — Cùm Deus sit transcendens, non potest esse in rebus tanquam earum pars vel elementum, ut volunt pantheistæ; sed potest et debet esse præsens intime omnibus rebus.

2o Ubiquitas divina demonstratur ex eo quòd actio divina in distans sit impossibilis. Sed Deus, utpote omnipotens potest agere in distans. Potest etiam, cùm sit causa prima, uti causis secundis.

Resp. — Actio immediata in distans repugnat. Aliunde Deus non potest agere mediate quatenus Causa prima, Creator et Conservator omnium, cùm influxum divinum nulla creatura supplere possit.

(1) *Ibid.*, a. 2.
(2) *Ibid.*, a. 3.
(3) *Ibid.*, a. 4.

CAPUT LXV

DE SCIENTIA DEI ET SPECIATIM DE EJUS PRÆSCIENTIA

1080. **Attributa Dei moralia.** — Attributa hujusmodi sunt illæ perfectiones divinæ quarum imago non jam in rebus mundanis, sed in animâ humanâ, invenitur : ita intelligentia vel scientia, voluntas, amor, justitia, misericordia, etc. Hæc omnia quæ conscientiâ apprehenduntur, tribuenda sunt Deo eminenter et sine limite, cùm Deus sit omnium causa absolute prima et ideo transcendens. Primùm de scientiâ divinâ et speciatim de præscientiâ, quæ libertatem humanam non tollit, statuimus sequentia :

THESIS. — *Dei scientia est perfecta et absoluta. — Unde Deus seipsum cognoscit perfecte et per seipsum ; ejus intelligentia est ipsamet substantia divina, non ratiociniis constat et est causa rerum, non autem earum effectus. — Unde etiam scientiæ divinæ objectum principale est essentia divinà, objectum autem secundarium est quidquid a Deo distinguitur. Itaque Deus cognoscit omnia : omnes res particulares, nihilum et malum, omnia possibilia, omnium propositionum veritatem vel falsitatem, omnia futura libera. — Unde tandem scientia divina est immutabilis et absolute una, licèt comprehendat quamdam infinitatem idearum, sive speculativas, sive practicas, quæ sunt typi et rationes rerum.*

1081. **Dei scientia est perfecta et absoluta.** — 1° Nam Deus est auctor omnium entium, quæ cum infinitâ sapientiâ condita sunt, necnon totius mundi, qui cum infinitâ sapientiâ gubernatur. Nec licet objicere per creationem mundi finiti demonstrari tantùm scientiam finitam. Nam scientiam finitam oportet reducere ultimò ad aliquam scientiam infinitam.

2° Hanc scientiam postulat perfectio divina, præsertim cùm scientia sit aliquo modo prima inter omnes perfectiones, quæ ab illâ mensurantur; nam voluntas, amor, justitia aliæque perfectiones scientiam absolute excedere non possunt.

[illegible] erialitate [illegible] noscitiva [illegible] aliorum [illegible] aterialis.

[illegible] iam con- [illegible] scentibus [illegible] l habent [illegible] est ha- [illegible] gniti est [illegible] rei non [illegible] tura au- [illegible] dinem et [illegible] d anima [illegible] per ma- [illegible] m quòd [illegible] edunt ad [illegible] litas ali- [illegible] modum [illegible] r... quòd [illegible] m. Sensus [illegible] rum sine [illegible] uia magis [illegible] nde, cùm [illegible] perioribus [illegible] (1).

[illegible] potentia.

[illegible] entia, est

[illegible] ur. Sed in

[illegible] scientiam [illegible] uræ. Sed [illegible] ue imper-

[illegible] et tran- [illegible] Cùm hæc [illegible] tæ atque [illegible] ne cuncta

oc habet humana
atur mihi utcum-

it et per seip-
n, si homo seip-
Deus, præsertim
e ens.

Nam, sive intel-
vina quæ cognos-

eat, sed sit actus
llectum sint idem
specie intelligi-
potentiâ; neque
ntellectûs divini,
actu intelligens;
ectus divinus; et

perfecte compre-
quantum cognosci-
cognoscibilis, et
s (3).

a. — Tanta est
ursum ac proinde
xcludat. Nam dis-
m et potentialita-
s videt simul in
uno principio (4).

ctus. — Denique
se rerum effectus,
Dei esset effectus
et non esset sibi-
s respectu scien-
artificis; et que-

n. 3.

tificis, ita
junctâ (1).

bjectum
ut patet
ina esen-
maxime
tionatum.
Deus non
enderet a

it omnia.
stat quid-
a primâ
nia. Pro-
rfecte cog-
ia ab ipso

s. — Nam
sed etiam
abet de eis
set imper-

omnia per
sentat non
ulari, qua-

omparatur
mmune ad
lineas, sed
, homo ad
d numeros
utem quòd
rfecti, non
sicut qui
nitione ; et
riâ cogni-

se quidquid per-
alterius et adhuc
à cognitione cog-
consistit secun-
rfectionem parti-
cognosceret, nisi
t ab aliis sua per-
rfecte sciret, nisi
ifestum est quòd
, secundùm quòd

m et malum. —
oportet ut Deus
Cognoscit autem
noscit per bonum

— Etenim quod-
vel in potentiâ
in suâ potentiâ;
eaturæ, cùm po-
Causâ. Cognoscit
ttamen, ut patet,
in unâ suâ es-

ones seu omnia
nia quæ sunt in
unt in potestate
oscit enuntiabilia
is vel divisionis,
do enim essentiam
t quæcumque eis
eis affirmari vel

ostendit Deum cog-

1092. **Deus cognoscit futura contingentia seu libera.** — Deus cognoscit veritatem vel falsitatem omnium enuntiabilium ac proinde omnium futurorum contingentium; nam futura ejusmodi, sicut cetera, semper aliquâ propositione significari possunt. Aliunde scientia divina futurorum contingentium patet ex eo quòd Deus cognoscit quidquid est in suâ potentiâ vel in potentiâ creaturæ. Equidem ad cognoscenda futura libera non videtur sufficere cognitio causæ liberæ, cùm non sit nexus necessarius inter causam liberam et effectum liberum; sed Deus cognoscit futura libera etiam in seipsis, quia æternitas omnia tempora comprehendit. Nec ideo futura libera evadunt necessaria, cùm remaneant contingentia respectu causæ liberæ ex quâ manant.

1093. **Præscientia Dei per æternitatem præsertim explicatur.** — Unde videtur quòd præscientia divina, saltem ea quæ versatur circa futura libera, per æternitatem præsertim explicatur. Sane explicatur etiam et priùs per causalitatem divinam, sed quatenus hæc causalitas est æterna. Ita videtur sentire S. Th. :

Respondeo dicendum quòd, cùm supra ostensum sit quòd Deus sciat omnia, non solùm quæ actu sunt, sed etiam quæ sunt in potentiâ suâ vel creaturæ, horum autem quædam sint contingentia nobis futura, sequitur quòd Deus contingentia futura cognoscat. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd contingens aliquod dupliciter potest considerari. Uno modo in seipso, secundùm quòd jam in actu est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut præsens, neque ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum; et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certæ cognitioni, utpote sensui visûs; sicut cùm video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens ut est in suâ causâ. Et sic consideratur ut futurum et ut contingens nondum determinatum ad unum; quia causa contingens se habet ad opposita ; et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causâ suâ tantùm, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia non solùm prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. Et licèt contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul; quia sua cognitio mensuratur æternitate, sicut etiam suum esse. Æter-

nitas autem tota simul existens ambit totum tempus, ut supra dictum est... Unde omnia quæ sunt in tempore sunt Deo ab æterno præsentia, non solùm eâ ratione quâ habet rationes rerum apud se præsentes, ut quidam dicunt; sed quia ejus intuitus fertur ab æterno supra omnia, prout sunt in suâ præsentialitate. Unde manifestum est quòd contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, inquantum subduntur divino conspectui secundùm suam præsentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis comparata (1).

1094. **Duo sunt asserenda simul : præscientia Dei et libertas humana.** — Non defuerunt philosophi qui perperàm existimantes præscientiam divinam cum libertate humanâ non posse componi, unam aut alteram negaverunt. Sed, cùm utraque certissime demonstretur, neutra neganda est, non obstante mysterio, quod plane effugere non possumus. Quantùm satis est solvemus ea quæ nobis objiciuntur.

1095. **Objectio.** — Scientia Dei est simul necessaria et causa rerum ; unde quidquid Deus videt seu cognoscit in præsenti vel in futuro, necessariò efficitur, et sic tollitur libertas humana.

Resp. — Primùm scientia Dei est causa rerum, voluntate tamen adjunctâ. Deinde scientia et voluntas Dei sunt quidem prima causa rerum, sed homo est quædam causa secunda, cujus respectu actus humanus est liber. Scientia autem Dei, quæ necessariò cognoscit actus liberos, quatenus eos cognoscit certissime, non est certa nisi quia est æterna et præsens rebus. Unde quemadmodum visio certa alicujus actûs liberi qui nunc exercetur non tollit libertatem hujus actûs, ita præscientia divina libertatem actûs humani non tollit.

Aliunde, non solùm causalitas divina libertatem humanam non tollit, sed etiam eam causat. Nam Deus ita est potens ut moveat unamquamque creaturam secundùm ejus modum : unde causas physicas movet physice, et causas liberas libere. Ad rem S. Th. :

Cùm aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam non tantùm secundùm id quod fit, sed etiam secundùm modum fiendi vel essendi. Cùm igitur voluntas

(1) 1a, q. 14, a. 13.

divina sit efficacissima, non solùm sequitur quòd fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quòd eo modo fiant quo Deus ea fieri vult... Vult autem quædam fieri Deus necessariò, quædam contingenter ; ut sit ordo in rebus ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias...; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt. Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes; sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos præparavit (1).

1096. **De scientiâ mediâ.** — Scientia divina distinguitur, ratione objecti, in *scientiam visionis* et in *scientiam simplicis intelligentiæ*. Objectum scientiæ visionis sunt res quæ sunt aut fuerunt aut erunt. Objectum scientiæ simplicis intelligentiæ sunt res mere possibiles, quæ proinde non habent realitatem distinctam ab intellectu divino. Quam divisionem sic commemorat S. Th. :

Quædam..., licèt non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt, vel erunt; et omnia ista dicitur Deus scire *scientiâ visionis*. Quia, cùm intellectus Dei, quod est ejus esse, æternitate mensuretur, quæ sine successione existens totum tempus comprehendit, præsens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quæ sunt in quocumque tempore, sicut in subjecta sibi præsentialiter. Quædam verò sunt, quæ sunt in potentiâ Dei vel creaturæ, quæ tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed *simplicis intelligentiæ*. Quod ideo dicitur, quia ea qui videntur apud nos habent esse distinctum extra videntem (2).

Sed hæc divisio estne adæquata ? — Affirmant thomistæ. Negant alii non pauci dicentes interesse *scientiam* quam vocant *mediam*, cujus objectum sunt futura conditionata, ejusmodi : Si Petrus ingressus fuerit domum summi sacerdotis se Christi discipulum esse negabit.

Hæc scientia media invecta est ut meliùs componerentur præscientia divina et gratiæ efficacitas cum libertate humanâ.

(1) Ia, q. 19, a. 8.
(2) Ia, q. 14, a. 9.

... sententiæ. —
... put hæc scientia
... ris enim objectis
... Sane Deus mere
... itis modis imita-
... tura absoluta in
... ndum. Sed quæ-
... a libera ? — Alii
... tatem humanam
... futura ejusmodi,
... s perspicit. Alii
... vi cujus omnia
... sive mere possi-
... adjunctis ; unde
... xcipiuntur. Quam

... mistæ verò exis-
... creaturæ in suo
... hujusmodi videre
... hæc voluntas est
... arius inter illam
... videre in propo-
... ropositiones sunt
... Neque potest ea
... espectu Dei ; nam
... i. Superest ergo
... d contendunt ali-
... tiæ ultimam ra-
... nti humanæ quia
... s futuras prævi-
... ntentia thomista-
... videtur (v. etiam

... et unitas. De
... scientiæ divinæ
... enim mutari vel
... mperfectum est.

Unitas autem et indivisibilitas scientiæ divinæ non excludunt idearum multitudinem. Ideæ enim non multiplicantur propter actum intellectùs divini sed propter objecta realia vel possibilia quæ a Deo intelliguntur. Revera non minùs extenditur intellectus divinus quàm ejus potentia. Unde omnia realia et possibilia sunt in Deo intelligibilia, seu ideæ.

1100. **Ideæ Dei et ideæ hominis comparantur.** — Attamen ideæ non sunt in Deo principia cognoscendi sicut in nobis; sed ideæ sunt in Deo exemplaria rerum existentium vel possibilium, id est, ipsa essentia divina quatenus multis et infinitis modis est imitabilis. Igitur quodammodo idea divina est una, si per ideam significamus principium intelligendi; nam Deus omnia cognoscit per essentiam suam. Et quodammodo ideæ divinæ sunt infinitæ multitudine, sive speculativæ, sive practicæ; nam Deus intelligit quidquid est aut possibile est, quidquid essentiam suam imitari potest.

1101. **Theoria platonica idearum.** — Unde videmus quid sit sentiendum de theoriâ platonicâ idearum. Profectò existunt in Deo ideæ omnium rerum, æternæ, immutabiles et non solùm generales, ut putabat Plato, sed etiam particulares : ad perfectionem enim scientiæ et providentiæ divinæ requiruntur. Sed ideæ ex quibus exsurgit ille mundus intelligibilis quem intellectus noster contemplatur, non nisi in intellectu nostro sunt formaliter distinctæ et subsistunt, quamvis universa entia plus minusve exprimant, necnon ipsa exemplaria divina ex quibus omnia processerunt.

CAPUT LXVI

DE VOLUNTATE ET AMORE DEI ; DE EJUS JUSTITIA ET MISERICORDIA

1102. **Quæstiones propositæ.** — Agendum est nunc de voluntate divinâ et de amore divino, quem concipimus tanquam actum divinæ voluntatis, licèt revera sit ipsa voluntas et ipsa essentia divina. Questiones autem quæ occurrunt ver-

objectum, liber-
um eam compo-
de justitiâ et de
tanquam virtutes
quæremus utrùm
in omnibus ope-

atque sanctis-
ium est Bonitas
em secundarium
vinâ essentiâ. —
est causa rerum.
et ; — est immu-
aturarum liber-
est amabile Deus
et misericors est

oluntas consequi-

u per suam for-
r suam formam
formam natura-
habet ipsam ten-
in eâ. Et idem est
onum naturæ. Et
s cognitione vo-
intellectualis ad
em similem habi-
quiescat in illo,
mque pertinet ad
ectum est volun-
petitus animalis.
sit in eo intellec-
, ita et suum esse

io, quæ ipsi crea-
ium exercendum,
itiam, bonitatem

aliasque perfectiones morales habendas, eam Deo denegare impossibile est.

1104. **Divina voluntas est perfectissima et sanctissima.** — Nam Dei voluntas non est facultas seu potentia, sicut nostra, neque actus accidentalis et multiplex, sed est ipsa natura divina quatenus bonum vult et amplectitur unico et purissimo actu.

1105. **Voluntatis divinæ objectum primum et necessarium.** — Divinæ voluntatis objectum primum et necessarium est ipsa Bonitas divina; objectum autem secundarium sunt alia bona distincta a divinâ essentiâ.

Nam non est aliud bonum divinæ voluntati proportionatum præter divinam Bonitatem, ex quâ alia bona emanant. Hæc autem sunt amabilia quatenus divinam Bonitatem participant et ad illam ordinantur. Unde, quemadmodum homo vult absolute et primò bonum in genere seu beatitudinem et deinde alia bona tanquam media ad hunc ultimum finem, ita Deus vult primò et necessarie Bonitatem suam seu Bonum absolutum, secundò autem alia bona quatenus Bonitatem divinam participant et ad illam ordinantur.

Oportet enim ut ordo volendi ordini intelligendi respondeat. Deus autem intelligit essentiam suam et alia per ipsam. Unde pariter vult Bonitatem suam et alia bona propter ipsam.

1106. **Deus vult sicut intelligit. Objectio.** — Deus igitur vult sicut intelligit. Attamen non inde sequitur quòd Deus velit creare quidquid intelligit. Maxime enim differunt intelligibilia et volita a Deo. Illa sunt in intellectu divino; hæc autem in seipsis. Unde requiritur ad perfectionem Dei ut omnia intelligat, non autem ut omnia possibilia velit atque creet.

1107. **Deus est liber.** — Exinde jam demonstratur divina libertas. Cùm enim Deus nullo bono creato indigeat, sed Bonum absolutum per seipsum possideat, est liber creandi vel non creandi, creandi hunc mundum vel alterum (n. 587). Aliunde, cùm omnia possibilia intelligat, tantùm patet

divina libertas quantùm patet divina scientia; unde est maxima (1).

1108. **Divina libertas et error pessimistarum.** — Asserendo Creatorem fuisse liberum absolute, non diffitemur opus creationis fuisse convenientissimum; sed negamus solummodo illud opus fuisse necessarium. Necessitas enim creationis hæc duo falsa importat: imperfectionem in Creatore, qui aliquo bono extra seipsum indigeret; et quamdam infinitatem creaturæ, quæ carere existentiâ non posset.

Verior et moderatior apparet adhuc nostra conclusio, si attenditur ad errorem pessimistarum, qui contendunt creationem esse malam, quia bona finita inveniuntur mixta malis. Sed ex bonis ostenditur creationis convenientia; ex malis autem ostenduntur rerum imperfectio et contingentia ac proinde Creatoris libertas.

1109. **Objectio.** — Inter multas objectiones (v. n. 591) gravissima fortè petitur ex necessitate entis divini. Etenim quidquid est in Deo est necessarium; libertas autem seu actus liber est contingens. Ergo non est in Deo.

Resp. — In Deo actus liber non est aliquid indifferens neque simpliciter aliquid contingens, sed est ipse actus divinus quatenus ejus objectum sunt entia contingentia. Unde ille actus est ipsa voluntas divina, quæ non mutatur, licèt ejus objectum secundarium sit contingens et mutabile, quod ordinatur ad Bonum absolutum, tanquam medium ad finem. Non mutatur enim actus divinus ex eo quòd vult Bonum absolutum solummodo aut Bonum absolutum cum medio, quod est bonum creatum.

1110. **Utrùm voluntas Dei sit causa rerum?** — Quæritur nunc: Utrùm Deus sit causa rerum, seu Creator, per intellectum et voluntatem suam, an verò per necessitatem naturæ? Jam responsio patet ex dictis; nam, si Deus creavit libere, non creavit per necessitatem naturæ. Sed, cùm hæc conclusio sit gravissimi momenti, sic eam, duce S. Th., triplici argumento confirmabimus:

(1) Cf. S. Th., 1a, q. 19, a. 3 et 10.

Primò quidem ex ipso ordine causarum agentium. Cùm enim propter finem agat intellectus et natura... necesse est ut agenti per naturam prædeterminetur finis et media necessaria ad finem ab aliquo superiori intellectu; sicut sagittæ prædeterminatur finis et certus motus a sagittante. Unde necesse est quòd agens per intellectum et voluntatem sit prius agente per naturam. Unde, cùm primum in ordine agentium sit Deus, necesse est quòd per intellectum et voluntatem agat.

Secundò ex ratione naturalis agentis, ad quod pertinet ut unum effectum producat : quia natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur. Et hoc ideo, quia secundùm quòd est tale agit; unde quamdiu est tale non facit nisi tale. Omne enim agens per naturam habet esse determinatum. Cùm igitur esse divinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quòd agat per necessitatem naturæ, nisi fortè causaret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo; quod est impossibile... Non igitur agit per necessitatem naturæ; sed effectus determinati ab infinitâ ipsius perfectione procedunt secundùm determinationem voluntatis et intellectûs ipsius.

Tertiò ex habitudine effectuum ad causam. Secundùm hoc enim effectus procedunt a causâ agente secundùm quòd præexistunt in eâ; quia omne agens agit sibi simile. Præexistunt autem effectus in causâ secundùm modum causæ. Unde, cùm esse divinum sit ipsum ejus intelligere, præexistunt in eo effectus ejus secundùm modum intelligibilem; et per modum intelligibilem procedunt ab eo; et sic, per consequens, per modum voluntatis. Nam inclinatio ejus ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem (1).

1111. **Voluntas divina est absolute independens.** — Voluntatis divinæ independentia absoluta demonstratur ex eo quòd voluntas divina est prima causa. Prima enim causa jam fieret secunda si ab aliquo dependeret. Aliunde oportet ut Deus velit sicut intelligit. Intelligit autem unico actu principia et conclusiones. Ergo etiam unico actu vult finem et media. Ad rem S. Th. :

Deus autem sicut uno actu omnia in essentiâ suâ intelligit, ita uno actu vult omnia in suâ bonitate. Unde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causâ, ita velle finem non est ei causa volendi ea quæ sunt ad finem; sed tamen vult ea quæ

(1) 1a, q. 19, a. 4. — Cf. etiam *Cg.* lib. II, cp. XXIII.

sunt ad finem ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc ; sed non propter hoc vult hoc (1).

1112. **Voluntas Dei est immutabilis.** — Immutabilitas divinæ voluntatis perfectionem intellectûs divini et naturæ divinæ consequitur. Non enim Deus esset perfectus, si « inciperet velle quod priùs non voluit, vel desineret velle quod voluit. Quod quidem accidere non potest nisi præsuppositâ mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiæ ipsius volentis ». Utrumque autem est impossibile. Deus igitur potest velle rerum mutationem sed voluntatem suam mutare non potest (2).

1113. **Voluntas divina semper impletur.** — Nam voluntas divina est prima causa universalis, vi cujus omnes causæ secundæ operantur ; unde nullus effectus eam potest effugere. Licèt enim causæ liberæ unum ordinem particularem egredi possint, necessariò tamen in alterum ordinem incidunt ; unde semper divinæ voluntati subjiciuntur Quod sic explicat S. Th. :

Potest enim aliquid fieri extra ordinem alicujus causæ particularis agentis, non autem extra ordinem causæ universalis, sub quâ omnes causæ particulares comprehenduntur. Quòd si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impedientem, quæ continetur sub ordine causæ universalis. Unde effectus ordinem causæ universalis nullo modo potest exire... Cùm igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quòd divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divinâ voluntate secundùm unum ordinem, relabitur in ipsam secundùm alium : sicut peccator, qui, quantùm est in se, recedit a divinâ voluntate peccando incidit in ordinem divinæ voluntatis, dum per ejus justitiam punitur (3).

1114. **Objectio.** — Deus vult omnes homines justos esse et salvos fieri, cùm tamen non pauci sunt perversi et pereunt. Ergo voluntas Dei non semper impletur.

Resp. — Deus vult homines justos esse et salvos fieri dum-

(1) *Ibid.*, a. 5.
(2) Cf. *Ibid.*, a. 7.
(3) 1a, q. 19, a. 6.

modo libere virtutem amplectantur et sint sibimet causa salutis, sicut decet; sed peccatum non impedit licèt prohibeat. Unde Deus vult voluntate *antecedente omnes* homines salvos fieri; sed voluntate consequente vult homines operum suorum, bonorum vel malorum, fructus percipere.

1115. **De amore in Deo**. — Voluntas Dei est amor perfectissimus; nam voluntas Dei non est potentia, sicut nostra, sed actus perfectissimus. Unde est tota in actu et objectum suum perfectissime amplectitur. Unde etiam hic amor excludit spem proprie dictam, tristitiam aliaque ejusmodi quæ imperfectionem important.

Deinde Deus amat quidquid est amabile, scilicet Bonitatem suam et omnia bona prout a Bonitate divinâ procedunt. Unde amor divinus non proprie causatur a rerum bonitate, sicut amor noster, sed ipse causat rerum bonitatem, sicut dictum est de voluntate divinâ.

Denique ex parte boni voliti ab ipso, Deus meliora diligit; sed ex parte ipsius amoris divini, Deus æqualiter omnia amat, scilicet amore infinito (1).

1116. **Dei justitia et misericordia**. — Justitia et misericordia Dei ejus perfectionem et speciatim sanctitatem consequuntur. Unde ipsæ sunt perfectissimæ et virtutes similes creaturarum omnino transcendunt. Itaque justitia quæ in Deo invenitur non est commutativa, cùm omnia bona creaturarum ex Deo sint, sed « justitia distributiva ; quæ singulis quod sibi ad sui complementum spectat tribuere dicitur, ut inde universi ordo servetur » (2). Pariter misericordia divina tristitiam non includit, sicut nostra, sed ad eam pertinet omnes defectus creaturarum repellere et præsertim pænitentibus peccata remittere (3).

1117. **In omnibus operibus suis Deus est justus et misericors**. — Nam justitia et misericordia Dei sunt universales; unde nullus effectus unam aut aliam totaliter effugere potest. Quod ad justitiam spectat, « quidquid in rebus

(1) Cf. 1a, q. 20, a. 1-4.
(2) *Ibid.*, q. 21, a. 1.
(3) *Ibid.*, a. 3.

creatis facit (Deus), secundùm convenientem ordinem et proportionem facit, in quo consistit ratio justitiæ. Et sic oportet in omni opere Dei esse justitiam. — Opus autem divinæ justitiæ semper præsupponit opus misericordiæ », cùm Bonitas divina sit ultimus finis rerum. « Et propter hoc etiam ea quæ alicui creaturæ debentur Deus ex abundantiâ suæ bonitatis largiùs dispensat quàm exigat proportio rei. Minus enim est quod sufficeret ad conservandum ordinem justitiæ quàm quod divina bonitas confert, quæ omnem proportionem creaturæ excedit » (1).

CAPUT LXVII

DE DEI POTENTIA ; DE RERUM CREATIONE ET CONSERVATIONE ; DE DIVINO CONCURSU

1118. **Potentia creaturarum et potentia Dei comparantur.** — Intellectum et voluntatem consequitur potentia, quæ utriusque propositum exequitur. Sicut ceteræ perfectiones simplices, potentia Deo tribuenda est, sed eminentiori modo, removendo scilicet omnes defectus quæ in potentiâ creaturarum inveniuntur. Unde in Deo non est potentia passiva, cùm Deus sit actus purus. Unde etiam potentia divina non est realiter distincta ab actione seu actu, sed est principium immediatum effectûs. Ceterùm, has et alias veritates de perfectione divinæ potentiæ in thesi sequenti statuuntur :

Thesis. — *Est in Deo potentia infinita sive omnipotentia, — quæ sola vere est creatrix. — Res quæ creatæ sunt conservat directe et positive, — omnibusque earum actionibus concursum præbet immediatum et necessarium.*

1119. **Dei infinita potentia.** — Potentiam Deo tribuere necesse est. « Manifestum est enim, quòd unumquodque secundùm quòd est actu et perfectum, secundùm hoc est principium activum alicujus... Ostensum est autem... quòd Deus

(1) *Ibid.*, a. 4.

est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde maxime ei competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiæ activæ » (1). Unde potentia optima, scilicet pure activa, Deo tribuenda est.

Hæc autem potentia est infinita; nam, ut pergit S. Th. : « Secundùm hoc potentia activa invenitur in Deo, secundùm quòd ipse actu est. Esse autem ejus est infinitum, inquantum non est limitatum per aliquid recipiens. » (2)

1120. **Deus est omnipotens. Quid sit omnipotentia.** — Deus igitur est omnipotens. Sed ultra quæritur ubinam reponenda sit omnipotentia. Sane Deus potest facere, utpote omnipotens, quidquid est possibile. Sed quid est possibile circa quod versatur omnipotentia divina? Sic respondet S. Th., qui ostendit esse possibile Deo quidquid veritatem habet seu contradictionem non implicat :

Confitentur omnes Deum esse omnipotentem ; sed rationem omnipotentiæ assignare videtur difficile. Dubium enim potest esse quid comprehendatur sub istâ distributione, cùm dicitur, *omnia posse Deum*. Sed si quis recte consideret, cùm potentia dicatur ad possibilia; cùm Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quàm quòd possit omnia possibilia ; et ob hoc omnipotens dicatur. Possibile autem dicitur dupliciter... Uno modo per respectum ad aliquam potentiam ; sicut quod subditur humanæ potentiæ dicitur esse possibile homini; alio modo absolute, propter ipsam habitudinem terminorum. Non autem potest dici quòd Deus dicatur omnipotens quia possit omnia quæ sunt possibilia naturæ creatæ ; quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur quòd Deus sit omnipotens quia potest omnia quæ sunt possibilia suæ potentiæ, erit circulatio in manifestatione omnipotentiæ. Hoc enim non erit aliud quàm dicere quòd Deus est omnipotens quia potest omnia quæ potest. Relinquitur igitur quòd Deus dicatur omnipotens quia potest omnia possibilia absolute; quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum. Possibile quidem absolute, quia prædicatum non repugnat subjecto; ut Socratem sedere. Impossible verò absolute, quia prædicatum repugnat subjecto... Est autem considerandum quòd cùm unumquodque agens agat sibi simile, unicuique

(1) Ia, q. 25, a. 1.
(2) *Ibid.*, a. 2.

potentiæ activæ correspondet possibile, ut objectum proprium secundùm rationem illius actûs in quo fundatur potentia activa; sicut potentia calefactiva refertur ut ad proprium objectum ad omne calefactibile. Esse autem divinum, super quod ratio divinæ potentiæ fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed præhabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. — Nihil autem opponitur rationi entis nisi non ens; hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti quod subditur divinæ omnipotentiæ, quod implicat in se esse et non esse simul. Hoc enim omnipotentiæ non subditur; non propter defectum divinæ potentiæ, sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis. Quæcumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur recpectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea verò quæ contradictionem implicant, sub divinâ omnipotentiâ non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientiùs dicitur quòd ea non possunt fieri, quàm quòd Deus ea non possit facere (1).

1121. **Sola potentia divina est creatrix.** — Quæ conclusio jam alibi, ubi agebatur de creatione, demonstrata est (2). Hoc est enim proprium divinæ potentiæ ut effectus suos producat totaliter, id est, etiam quoad esse primum seu universalissimum et fundamentale. Repugnat autem ut creatura producat aliquem effectum totaliter, seu quoad ens primum, quod ipsa accepit. Hoc etiam addamus : esse quasi distantiam infinitam inter nihilum et ens; unde nulla potentia finita potest aliquid educere ex nihilo seu creare.

Exinde etiam concludimus creaturam non posse fieri creationis causam instrumentalem; quia non potest per aliquid sibi proprium dispositive operari ad hunc effectum (3).

1122. **Res creatas Deus conservat positive et directe.** — Adhuc solius potentiæ divinæ est res creatas conservare positive et directe. Quidam existimaverunt res universaliter a Deo conservari nonnisi indirecte et negative, scilicet quatenus non destruuntur. At falsò. Nam, ut res in esse perseverent,

(1) Iª, q. 25, a. 3. — Cf. etiam a. 4 et seq. et hujus operis cp. XXII de possibilibus.
(2) V. cp. XXXIII.
(3) Cf. S. Th., Iª, q. 45, a. 5, et in Cosmologiâ, n. 585.

indigent âliquo influxu Dei positivo et directo. Quod sic patet.

1123. **Demonstratio generalis.** — Effectus a causâ dependet prout ab illâ causatur. Unde, si effectus dependet a causâ quoad fieri tantùm, seu quoad talem formam quam accepit, non indiget positivâ et directâ conservatione : ita domus, statua, tabula non dependent ultra ab artifice. Sed si effectus dependet a causâ quoad ipsum esse, tunc indiget influxu causæ positivo et directo ut in esse perseveret : ita illuminatio aeris a sole non perdurabit nisi continuò aer illuminetur. Res autem creatæ dependent a Deo quoad esse suum, quod mutuatæ sunt potiùs quàm receperunt. Unde oportet ut positive et directe in esse conserventur (1).

1124. **Aliæ probationes vel explicationes.** — Sane creaturæ dependent a Deo quantùm possibile est, siquidem dependentia major excogitari non potest. Ergo ita dependent a Deo ut sine conservatione positivâ et directâ subsistere non possint.

Adhuc, res creatæ existentiam seu esse acceperunt a Deo, sicut a causis secundis talem motum vel aliam modificationem accipiunt. Porro dependent positive et directe a causis sesundis dum accipiunt talem motum vel aliam modificationem. Ergo pariter dependent a Deo positive et directe quoad existentiam seu esse in quo perseverant. Aliis verbis, existentia seu esse earum totaliter a Deo dependet sicut esse earum accidentale et in fieri dependet a causis secundis.

1125. **Conservatio rerum a Deo estne creatio continuata ?** — Attamen conservatio rerum a Deo non est proprie *creatio continuata.* Creatione enim res educuntur ex nihilo ; conservatione autem perseverant in esse : unde creatio non est iterata creatio. Sed revera creatura non subsistit nisi propter unam et alteram ; et ex parte Dei unus est actus quo Deus est Creator et Conservator omnium.

1126. **Objectio.** — In vanum igitur objiciunt Creatoris

(1) Cf. S. Th. 1ª, q. 104, a. 1 et seq.

onservatione di-
divinâ indigent
ima ita ut nullo
sitas demonstrat
tentiam.

. — Sicut crea-
onservet, ita non
.

nus in actionem
potest : *a)* qua-
atenus hanc po
ationi potentia
n agit nisi p

um immediat
ationibus.
est sine pote
eâ nullus effe s
æ quæ effe m
o, a fort ne
est a re am

d pende Deo
ha ent onem
en ea

in tus, jam
a Deo; jam
am etiam effectus
divino concursu.

— Hucusque con-
. Alii (nempe tho-
um *antecedentem*
determinationem
onnisi concursum
oncursum antece-
re creaturæ liber-

1129. **Sententia eorum qui concursum antecedentem rejiciunt.** — Secundùm hanc sententiam, cùm concursus divinus sit immediatus, nequit esse antecedens; unde rejicitur præmotio vel prædeterminatio physica, et admittitur solummodo concursus simultaneus, vel influxus simultaneus.

1130. **Thomistarum responsio.** — Respondent thomistæ concursum simultaneum non excludi concursu antecedente, sed esse hujus continuationem. Sane omnis motus vel actio a Deo procedit; actionem autem divinam esse priorem et universalem innuit concursus antecedens. Unde ipsi adversarii concursum simultaneum vocant etiam *influxum.*

1131. **Thomistarum sententia.** — Sed insuper contendunt thomistæ causas secundas, non exceptis causis liberis, agere vi præmotionis et prædeterminationis physicæ. Nam, aiunt, oportet ut causæ secundæ dependeant a primâ; concursus autem simultaneus hanc dependentiam non satis explicat, cùm sit non prævius actioni creaturæ eique extrinsecus.

Deinde oportet ut causæ indeterminatæ, sicut sunt præsertim causæ liberæ, a primâ causâ determinentur, id est, prædeterminentur.

Nec ideo, dicunt, tollitur libertas; quia aliud est agere *infallibiliter* et aliud agere *necessariò.*

1132. **Adversariorum responsio.** — Sed alii respondent hanc prædeterminationem physicam infallibilem non posse componi cum humanâ libertate. Admittunt quidem omnem motum vel actionem a Deo procedere, sed non ita tamen ut homo quoad actus liberos prædeterminetur. Unde, si Deus applicat potentias liberas creaturæ ad operationem, hoc non impedit quin creatura seipsam determinet; influxus divinus est quidem prævius et universalis, sed flexibilis ita ut vi ejusdem influxûs creatura hoc vel illo modo operetur.

Quidquid sit, omnes scholastici, cujuscumque scholæ, præscientiam et concursum Dei cum libertate hominis componere conantur.

1133. **Objectio.** — Contra concursum Dei immediatum mo-

vetur hæc objectio : Si Deus immediate omnibus actibus humanis concurrit, jam est auctor mali sicut boni ; quod est nefas dicere.

Resp. — Deus est causa omnis boni. Sed nullo modo est causa mali et peccati. Nam malum, cùm sit privatio, requirit causam deficientem potiùs quàm efficientem ; defectus autem non est a causâ primâ sed a causâ secundâ. Bonum igitur in quo invenitur malum, est a Deo ; sed malum ipsum non est nisi a creaturâ solâ.

CAPUT LXVIII

DE PROVIDENTIA ET DIVINA GUBERNATIONE ; DE VITA DEI EJUSQUE BEATITUDINE

1134. **Providentia divina et prudentia humana.** — Providentia est quasi prudentia in Deo ; unde per prudentiam humanam cognoscitur. Hæc autem duo importat : cognitionem agendorum, seu rationem ordinis rerum provisarum in finem, et executionem hujus ordinis seu gubernationem. Itaque Providentia, cùm sit perfectissima, omnia cognoscit et sapientissime gubernat. Unde sit thesis :

Thesis. — *Est Providentia quæ toti universo ejusque singulis partibus, etiam minimis, invigilat. — Quæ curam peculiarem hominis gerit.*

1135. **Errores de Providentiâ.** — De Providentiâ multi erraverunt plus minusve : Epicurus, qui putabat Deum, utpote beatum, de rebus mundanis non curare ; Aristoteles et etiam Plato, qui Providentiæ divinæ saltem particularia subtrahebant ; Averroes et Maimonides, qui divinæ ordinationi incorruptibilia et species solummodo subjiciebant ; non pauci rationalistæ moderni, qui existimaverunt mundum a Deo gubernari nonnisi legibus generalibus. Nos autem asserimus Providentiam esse particularem simul ac universalem ; unde nullus effectus eam effugere potest.

1136. **Est Providentia.** — 1° Nam Deus est causa totius

universi ita ut non sit aliqua res vel actio quæ causalitatem divinam effugiat. Unde ordo universi et uniuscujusque partis, cùm sit a Deo, ejus Providentiam demonstrat.

2° Idem demonstratur a priori. Universum enim procedit a Causâ primâ et universali quæ per intellectum sapientissimum operata est, ut alibi ostendimus (n. 1110). Ergo omnia ejus opera sunt ordinata et summâ sapientiâ gubernantur. Ad rem S. Th.:

Cùm Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cujuslibet sui effectûs oportet rationem in ipso præexistere..., necesse est quòd ratio ordinis rerum in finem in mente divinâ præexistat. Ratio autem ordinandorum in finem proprie *providentia* dicitur (1).

3° Providentia demonstratur etiam ex aliis attributis divinis. Nam bonitas, justitia, sanctitas, perfectio non sunt infinitæ nisi cum Providentiâ conjungantur.

4° Denique eadem conclusio confirmatur consensu omnium populorum, qui res humanas a Numine regi crediderunt. Exinde religio, preces, vota et sacrificia.

1137. **Omnia Providentiæ subjacent etiam in particulari.** — Hoc jam patet ex pluribus supra dictis. Etenim quantùm patet causalitas divina tantùm patet Providentia. Porro causalitas divina ad omnia extenditur, ut dictum est, sive ad substantias, sive ad potentias et operationes omnium creaturarum.

Insuper Providentiam perfectissimam importat scientia divina, cùm sit infinita, particularis simul ac universalis, practica æque ac speculativa. Apposite S. Th.:

Necesse est dicere omnia divinæ providentiæ subjacere non in universali tantùm, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cùm enim omne agens agat propter finem, tantùm se extendit ordinatio effectuum in finem quantùm se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicujus agentis aliquid provenire non ordinatum ad finem, quia effectus ille consequitur ex aliâ causâ præter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solùm quantùm ad prin-

(1) 1a, q. 22, a. 1.

cipia speciei, sed etiam quantùm ad individualia principia, non solùm incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia quæ habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem... Cùm ergo nihil aliud sit Dei providentia quàm ratio ordinis rerum in finem... necesse est omnia, inquantum participant esse intantum subdi divinæ providentiæ. — Similiter etiam supra ostensum est... quòd Deus omnia cognoscit, et universalia et particularia. Et cùm cognitio ejus comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiata..., necesse est quòd omnia supponantur ejus ordini, sicut omnia artificiata subduntur ordini artis (1).

1138. **De divinâ gubernatione.** — Providentia duo includit, ut jam diximus : ordinem rerum provisarum in finem et hujus ordinis executionem. Hæc autem dicitur gubernatio. Porro, ut optime docet S. Th., Deus omnibus providet immediate quoad ordinis rationem, sed mediate quoad ordinis executionem. Sunt enim « aliqua media divinæ providentiæ; quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis; ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet » (2).

1139. **Deus peculiari modo hominibus providet.** — Profectò Deus omnibus providet æquali et infinitâ sapientiâ; sed quia ad hominem creaturas inferiores ordinavit eique nobilissimum finem præstituit, curam peculiarem ejus gerere dicendus est. Etenim solus homo, inter alias creaturas sensibiles, Bonum honestum ac proinde ipsum Deum cognoscere et amare super omnia potest; quo pacto attingit finem suum ultimum. Solus homo inter creaturas sensibiles, lege morali regitur, animâ immortali potitur, quæ ad imaginem Dei condita est, gratiam suscipit et gloriæ divinæ fit particeps. Unde peculiari modo, non solùm generi humano, sed etiam singulis hominibus Deus amanter providet.

1140. **De prædestinatione.** — Quatenus respicit finem hominis supernaturalem, Providentia dicitur prædestinatio. Hæc præscientiam divinam consequitur. Nam simul ac cognoscit futuram beatitudinem electorum, Deus eam præparat;

(1) Ia, q. 22, a. 2.
(2) *Ibid.*, a. 3.

unde electos prædestinat. Prædestinatio, ut patet, tota est in prædestinante; non est autem in prædestinato.

Prædestinationi opponitur *reprobatio*, quâ malum creaturæ supremum permittitur; causa autem reprobationis est obstinatio pravæ voluntatis in peccato (1).

1141. **Objectiones.** — 1a Si omnia Providentiæ subjicerentur, nihil fieret casu in hoc mundo. Sed multa videntur casu evenire.

Resp. — Respectu Dei non est casus; nam nullam causam ignorat. Imò omnes causæ ab ipso vim accipiunt.

2a Providentia quæ extenditur ad gubernationem universalem et particularem videtur excludere tranquillitatem et beatitudinem, ut putabant veteres.

Resp. — Gubernatio multorum et particularium impedit quidem felicitatem humanam propter debilitatem virtutis humanæ; sed Dei scientia et potentia, cùm sint infinitæ et nullo modo passivæ, non limitantur nec fatigantur unquam.

1142. **De vitâ et beatitudine Dei.** — Vitæ divinæ perfectionem manifestant divina attributa de quibus jam disseruimus. Vita enim consistit in motu spontaneo et immanenti, ut alibi explicatum est (n° 702). Porro Deus est movens non motum seu actus purus; unde maxime vitâ potitur, et alia viventia nonnisi ab eo vitam acceperunt. Intellectus enim divinus non intelligit nisi a seipso et per seipsum; item voluntas divina nonnisi a Bonitate divinâ et ad Bonitatem divinam movetur. Perfectissime igitur Deus movet seipsum et proinde perfectissime vivit.

Hinc oritur divina Beatitudo; nam beatitudo in vitâ perfectâ consistit. Deus autem perfectionem quamcumque possidet et cognoscit; unde nullo bono desiderabili frustratur. Ad rem S. Th. :

Quidquid est desiderabile in quacumque beatitudine vel verâ, vel falsâ, totum eminentiùs in divinâ beatitudine præexistit. De contemplativâ enim felicitate habet continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum; de activâ verò, gubernationem totius universi. De terrenâ verò

(1) Cf. S. Th., 1a, q. 23, a. 3, etc.

felicitate, quæ consistit in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et famâ... habet gaudium de se et de omnibus aliis, pro delectatione; pro divitiis habet omnimodam sufficientiam, quam divitiæ promittunt; pro potestate, omnipotentiam; pro dignitate, omnium regimen; pro famâ verò, admirationem totius creaturæ (1).

CAPUT LXIX

DE COGNITIONE ET NOMINIBUS DEI

Ad complementum hujus tractatûs pauca adjicienda sunt de modo quo Deus a nobis cognoscitur et nominatur.

1143. **Deus cognoscitur tanquam causa transcendens universi.** — Quod ad cognitionem spectat, ex omnibus dictis liquet Deum a nobis cognosci tanquam *causam* universi distinctam, analogam, *eminentissimam*, id est, *transcendentem*. Unde scribit S. Th. : « Deum cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem. » (2) Quam doctrinam sic explicat alibi :

Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantùm... se extendere potest inquantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere quòd divinam essentiam videat; quia creaturæ sensibiles sunt effectus Dei virtutem causæ non adæquantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt ejus effectus a causâ dependentes, ex eis in hoc perduci possumus ut cognoscamus de Deo an est; et ut cognoscamus de ipso ea quæ necesse est ei convenire secundùm quòd est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quòd scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quòd scilicet ipse non est aliquid eorum quæ ab eo causantur, et quòd hæc non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit (3).

(1) Ia, q. 26, a. 4.
(2) Ia, q. 84, a. 7, ad 3.
(3) Ia, q. 12, a. 12.

1144. **Dei non est nomen adæquatum. Dei nomina abstracta et concreta.** — Cùm nostra cognitio Dei sit valde imperfecta et negativa potiùs quàm positiva, et cùm aliunde voces nonnisi conceptus nostros significent, sequitur nullum esse, apud nos, nomen Dei adæquatum. Quod sic demonstrat S. Th. :

Secundùm Philosophum... « voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines ». Et sic patet quòd voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectûs. Secundùm igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari. Ostensum est autem... quòd Deus in hac vitâ non potest a nobis videri per essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis secundùm habitudinem principii, et per modum excellentiæ et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis; non tamen ita quòd nomen significans ipsum exprimat divinam essentiam secundùm quod est; sicut hoc nomen, *homo*, exprimit suâ significatione essentiam hominis secundùm quod est; significat enim ejus definitionem declarantem ejus essentiam. Ratio enim quam significat nomen, est definitio (1).

Porro alia nomina Dei sunt abstracta (ex. gr. Æternitas, Justitia, Providentia, Misericordia, Bonitas) et alia concreta (Omnipotens, Æternus, Altissimus). Utraque autem sunt vera, licèt diverso modo significent, sed sunt imperfecta. Nomina abstracta simplicitatem et perfectionem Dei meliùs significant : abstractum enim est unum et perfectum. Sed nominibus concretis meliùs exprimuntur Dei realitas, subsistentia et personalitas. Revera tamen Æternitas est Æternus, Bonitas est Bonum, et sic de aliis; sed identitatem eorum unico verbo significare non possumus. Ad hoc non attendentes, pantheistæ et athei dixerunt Deum esse aliquid mere ideale vel non differre realiter ab hujus mundi substantiâ.

1145. **Nomina Dei absoluta et afirmativa.** — Per nomina ejusmodi designatur ipsa substantia divina; ex. gr. cùm dicitur : Deus est Bonitas, Justitia, Potentia, vel : Deus est bonus, justus, potens. Per nomina autem negativa significatur potiùs id quod non est Deus (ex. gr. : Deus est increatus); et

(1) *Ibid.*, q. 13, a. 1.

per nomina relativa significatur relatio creaturæ ad Deum (ex. gr. ; Deus est Creator).

Erraverunt igitur qui contenderunt omnia nomina Dei esse negativa, ita ut propositiones ejusmodi : « Deus est vivens ; Deus est bonus », significarent solummodo : « Deus non est mortuus ; Deus non est malus ».

Erraverunt pariter qui contenderunt per nomina affirmativa significari tantùm causalitatem divinam ; unde propositionum supra dictarum sensus esset : « Deus est causa vitæ ; Deus est causa bonitatis ». — Sed secundùm hanc sententiam jam liceret dicere : « Deus est corpus, vel planta, petra, ignis, etc. », cùm Deus sit prima causa omnium. Non tamen prædicantur ista de Deo nisi metaphorice (1).

1146. **Eadem de Deo et de creaturis prædicantur analogice.** — Concludere oportet easdem perfectiones et proinde eadem nomina de Deo et de creaturis prædicari posse, non quidem univoce, neque æquivoce, sed secundùm analogiam, ut explicat S. Th. :

Respondeo dicendum quòd impossibile est aliquid prædicari de Deo et creaturis univoce. Quia omnis effectus non adæquans virtutem causæ agentis, recipit similitudinem agentis non secundùm eamdem rationem, sed deficienter... — Sed nec etiam pure æquivoce, ut aliqui dixerunt. Quia secundùm hoc ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari, sed semper incideret fallacia æquivocationis..... Dicendum est igitur quòd hujusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundùm analogiam, id est, proportionem. — Quod quidem dupliciter contingit in nominibus : vel quia multa habent proportionem ad unum ; sicut *sanum* dicitur de medicinâ et urinâ, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis ; cujus hoc quidem signum est, illud verò causa : vel ex eo quòd unum habet proportionem ad alterum ; sicut *sanum* dicitur de medicinâ et animali, inquantum medicina est causa sanitatis, quæ est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice et non æquivoce pure neque pure univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est. Et sic quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundùm quòd est aliquis ordo creaturæ ad Deum, ut ad

(1) Cf. S. Th., *ibid.*, a. 2 et seq.

principium et causam, in quâ præexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et iste modus communitatis medius est inter puram æquivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quæ analogice dicuntur est una ratio, sicut est in univocis, nec totaliter diversa, sicut in æquivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur significat diversas proportiones ad aliquid unum (1).

1147. **Nomina Dei relativa.** — De nominibus relativis (ex. gr. : *Creator*, *Salvator*, *Judex*), scilicet quæ relationem creaturæ ad Deum significant, quæritur : Utrùm prædicentur de Deo ex tempore ? — Responsio est affirmativa. Nam nomina hujusmodi significant relationem realem ex parte creaturæ tantùm, quæ est in tempore. Nova autem prædicatio de Deo non importat in eo aliquam mutationem, quia relationem logicam tantùm ex parte Dei significat. Ad rem S. Th. :

Cùm Deus sit extra totum ordinem naturæ, et omnes creaturæ ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est quòd creaturæ realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio ejus ad creaturas, sed secundùm rationem tantùm, inquantum creaturæ referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet hujusmodi nomina importantia relationem ad creaturam prædicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturæ mutationem; sicut columna fit dextera animali, nullâ mutatione circa ipsam existente, sed animali translato (2).

1148. **Deus et Jehovah.** — Inter nomina divina duo præcellunt : *Deus* et *Jehovah*. Ille ipsam naturam divinam significat seu potiùs habentem hanc naturam. Unde est nomen incommunicabile *de jure*. Sed *de facto* multi erraverunt de unitate Dei et plures deos coluerunt. Patet etiam quòd nomen, *Deus*, prædicari possit analogice aut metaphorice non solùm de falsis deis, sed etiam de optimis creaturis (3).

Nomen autem Jehovah *(Qui est)* est absolute incommunicabile; nam significat Deum verum quem colebant Judæi fideles et distinguebant ab omnibus diis falsis. Insuper,

(1) I[a], q. 13, a. 5.
(2) *Ibid.*, a. 7.
(3) Cf. S. Th , *Ibid.*, a. 8 et seq.

[illegible] en est maxime
[illegible] gicam primò et
[illegible]

ETHICA

CAPUT LXX

DE ETHICA IN GENERE ET SPECIATIM DE BEATITUDINE SEU DE FINE ULTIMO

1149. **Ethica; ejus præstantia.** — Philosophiam practicam seu ethicam (vel moralem) nunc aggredimur, quæ est finis totius philosophiæ theoreticæ. Versatur enim circa voluntatem dirigendam; unde totum hominem perficit. Igitur ad eam pertinet finem ultimum determinare, necnon leges et officia quibus homo vincitur. Exinde oritur ordo moralis, cum virtute bonisque moribus : quo certe nihil est præstantius.

1150. **Ethica definitur.** — Ethica definiri potest : Scientia practica quâ homo liber dirigitur in finem suum ultimum.

Dicitur *scientia.* Nam est cognitio acquisita, mediante ratiocinio. Unde differt a *sensu morali*, qui dicitur etiam *conscientia.* Porro, sicut ratio naturalis arte logicæ indiget, ita conscientia sine scientiâ morali non sufficere videtur.

Dicitur deinde scientia *practica.* Nam ejus objectum præcipuum sunt actus, volitiones et intentiones. Unde, licèt differat ab arte omnesque veritates prout mores spectant speculetur, tamen ordinatur essentialiter ad opus.

Denique dicitur scientia quâ *homo liber* dirigitur in *finem ultimum.* Nam versatur circa actus hominis liberos, seu *actus humanos.*

Ethica enim non dirigit hominem quatenus est animal aut ens non liberum (hoc ad medicinam aliasque scientias perti-

net), sed hominem dirigit quatenus est homo et dominus suorum actuum. Nec dirigit hominem in finem particularem, abstrahendo a fine ultimo, sed omnes actus dirigit, ac proinde ipsum hominem, in hunc finem ultimum.

1151. **Ethicæ relationes cum psychologiâ, logicâ, theodiceâ.** — Hinc videntur ethicæ relationes cum ceteris philosophiæ partibus. Fundatur quodammodo in psychologiâ, cùm ista sit scientia speculativa naturæ humanæ et omnium potentiarum et operationum, quæ ab ethicâ diriguntur. Differt a logicâ, quæ rationem dirigit non autem voluntatem; sed, cùm ratio haud parum influat in voluntatem, inde fit ut logica et ethica, licèt valde diversa, stricte connectantur. Tandem sejungi non potest a theodiceâ, quæ est scientia de Deo speculativa, dum ethica Deum ut finem ultimum spectat.

1152. **Ethica et theodicea comparantur. Utrùm ethica a theodiceâ dependeat ?** — Hìc quæritur utrùm ethica fundetur in theodiceâ. Revera, ut alibi dictum est (n. 14 et 349), primum principium ethicæ (scilicet : Bonum est faciendum et malum vitandum) est immediate evidens ; unde non est theodiceæ conclusio, sed potiùs principium ex quo existentia Dei demonstrari potest. At, licèt istud principium præbeat quoddam fundamentum theodiceæ, non ideo theodicea fundatur in ethicâ, ut putavit Kantius, sed potiùs e converso. Ethica enim perfecta existentiam honesti seu Boni absoluti necnon Legislatoris et Judicis supremi, scilicet Dei, necessariò importat ; unde constitui et perfici non potest sine theodiceâ, licèt suum principium primum sit immediate evidens et ideo ipsa sit habenda tanquam scientia prima in suo genere. Erraverunt igitur gravissime positivistæ aliique non pauci qui putaverunt ethicam esse omnino independentem vel fundari solummodo in psychologiâ aut aliis scientiis, præsertim naturalibus.

1153. **Hujus tractatûs divisio.** — Philosophia moralis duas partes comprehendit : 1° moralem generalem seu *ethicam* proprie dictam, quæ tractat de *fine ultimo*, de *actibus humanis* et de *legibus* quibus actus isti reguntur ; 2° moralem specialem seu *jus naturale*, cui respondet *officium* seu debi-

tum. Jus autem aliud est *individuale* (quod triplex distinguitur : erga Deum, erga seipsum, erga alios homines), et aliud *sociale* (quod etiam triplex distinguitur, prout respicit societatem domesticam seu familiam, vel societatem civilem, vel societatem religiosam).

Porro moralis specialis est inseparabilis a morali generali in quâ fundatur. Unde Kantius non debuit assignare *ethicæ* tanquam ejus objectum, ordinem internum solummodo, *juri* autem ordinem externum. Ordo enim externus non est moralis nisi propter ordinem internum et conscientiam ; ex hoc fonte omnia jura et officia directe vel indirecte oriuntur.

1154. **De fine ultimo**. — Primò igitur agendum est de fine ultimo humanæ vitæ, seu de bono supremo quod est totius moralitatis principium.

Thesis. — *Omnes actus humani sunt propter finem, quo specificantur in ordine morali. — Fines autem particulares ordinantur omnes ad ultimum finem, qui est beatitudo seu perfectio. — Porro beatitudo vera non est in divitiis, neque in honoribus, sive in gloriâ, neque in bonis corporis aut in voluptate sensibili. — Sed beatitudinis objectum invenitur extra ipsum hominem et in solo Deo, quem homo attingit cognitione, et etiam visione intuitivâ si agitur de beatitudine supernaturali. — Cetera bona non sunt nisi media aut effectus vel complementum respectu hujus boni supremi. — Unde beatitudo perfecta non est in hoc mundo, licèt ibi fortè bona malis longe præstare videantur.*

1155. **Omnes actus humani fine specificantur.** — Nam, cùm actus humani ab intellectu et voluntate procedant, non fiunt casu, sed necessariò ab agente ordinantur ad finem præcognitum. Bonum enim est finis et objectum necessarium voluntatis. Sed bonum non movet voluntatem nisi cognoscatur. Unde actus voluntatis ordinantur ad finem intellectu præcognitum.

Igitur maxime differunt actus humani ab operationibus animalium brutorum, quæ finem intellectu non apprehendunt nec proinde voluntate quærunt ; unde non seipsa ducunt in

finem, sed potiùs ducuntur. Itaque ordinem moralem non ingrediuntur, sed « *mores proprie dicuntur humani* ».

Actus ergo humani vere speciem moralem induunt. Hæc autem accipitur a fine ; nam finis est horum actuum simul *principium* et *terminus :* principium, quod allicit voluntatem per intellectum ; terminus, in quo voluntas quiescit. Unde fit ut *intentio* sit maximi momenti in moralibus, cùm intentio aliquem finem principalem respiciat (1).

1156. **Finium particularium ordinatio ad finem ultimum.** — Finis ab homine intentus vel est intermedius vel est ultimus. Si est intermedius, intenditur propter finem ulteriorem, qui intenditur ipse propter alium donec deveniamus ad finem ultimum. Hic igitur est causa prima respectu ceterorum. Unde si tollitur, jam ceteri non sunt. Cùm autem bonum sit finis, recte dixit Philosophus : « Qui infinitum faciunt (scilicet qui tollunt finem ultimum) auferunt naturam boni » seu tollunt quodcumque bonum (2).

Porro nequit homo intendere plures fines ultimos ; nam prima causa non potest esse multiplex. Si homo plures fines ultimos intenderet, jam non esset homo unus : unitas enim naturæ unitatem finis importat (3). Ceterùm, videmus omnes homines intendere aliquod bonum quod eis videtur supremum esse, honestum nempe vel aliquid utile aut delectabile.

1157. **Homo necessariò beatitudinem quærit.** — Sed sive honestum sive aliquid aliud intendatur ab hominibus, simper bonum in genere seu beatitudinem quærunt. Nam bonum est objectum necessarium voluntatis, sicut verum est objectum necessarium intellectùs. Unde bonum sine defectu, id est, perfectio seu beatitudo necessariò voluntatem trahit. In hoc ergo conveniunt homines ut beatitudinem appetant. Hæc autem a brutis non proprie quæritur, quia rationem boni et finis non apprehendunt. Unde dicit Augustinus : *Non cadit in animalia expertia rationis ut beata sint* (4).

(1) Cf. S. Th., 1a, 2æ, q. 1, a. 1, 2 et 3.
(2) Cf. S. Th., *ibid.*, a. 4.
(3) *Ibid.*, a. 5.
(4) *Ibid.*, a. 6-8 et q. 5, a. 8.

1158. **Beatitudo est objectiva : ubi sit reponenda.** — Ex his jam inferimus beatitudinem seu bonum perfectum esse aliquid objectivum seu reale, cùm necessariò trahat omnem naturam rationalem. Sed quæritur ubi sit reponenda. Secundùm sensistas et positivistas, beatitudo consistit in bono delectabili, vel in bono utili ; secundùm stoicos, consistit solummodò in quâdam virtute perfectâ, quæ sibi sufficeret. Sed revera beatitudo differt ab ipsâ virtute, neque ita consistit in bono honesto ut alia bona excludat, sive utilia, sive delectabilia. Hæc omnia gradatim, et refellendo primùm sententias falsas, sic patebunt.

1159. **Bona externa : divitiæ, honores, gloria, potestas.** — Beatitudo vera non consistit in bonis externis. Et primò quidem non consistit in divitiis. Divitiæ enim aliæ sunt naturales (cibus, vestimenta, vehicula, habitacula) et aliæ artificiales (pecunia). Porro, ut scribit S. Th. :

Manifestum est quòd in divitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest. Quæruntur enim hujusmodi divitiæ ad sustentandam naturam hominis; et ideo non possunt esse ultimus finis hominis, sed magis ordinantur ad hominem sicut ad finem. Unde in ordine naturæ omnia hujusmodi sunt infra hominem... Divitiæ autem artificiales non quæruntur nisi propter naturales (1).

Secundò beatitudo vera non consistit in honoribus :

Honor enim exhibetur alicui propter aliquam ejus excellentiam ; et ita est signum et testimonium quoddam illius excellentiæ quæ est in honorato. Excellentia autem hominis maxime attenditur secundùm beatitudinem, quæ est hominis bonum perfectum; et secundùm partes ejus, id est, secundùm illa bona quibus aliquid beatitudinis participatur. Et ideo honor potest quidem consequi beatitudinem; sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest (2).

Tertiò beatitudo vera non consistit in famâ sive gloriâ humanâ :

Nam gloria nihil aliud est quàm « clara notitia cum laude ». . Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem divinam et aliter ad cognitionem humanam. Humana

(1) 1a, 2æ, q. 2, a. 1.
(2) *Ibid.*, a. 2.

enim cognitio a rebus cognitis causatur; sed divina cognitio est causa rerum cognitarum. Unde perfectio humani boni, quæ beatitudo dicitur, non potest causari a notitiâ humanâ, sed magis notitia humana de beatitudine alicujus procedit et quodammodo causatur ab ipsâ humanâ beatitudine vel inchoatâ, vel perfectâ. Et ideò in famâ vel in gloriâ non potest consistere hominis beatitudo. Sed bonum hominis dependet, sicut ex causâ, ex cognitione Dei; et ideo ex gloriâ quæ est apud Deum dependet beatitudo hominis sicut ex causâ suâ... Est etiam aliud considerandum, quòd humana notitia sæpe fallitur, et præcipue in singularibus contingentibus, cujusmodi sunt actus humani; et ideò frequenter humana gloria fallax est (1).

Quartò beatitudo vera non consistit in potestate. Nam potestas habet rationem principii, beatitudo autem habet rationem ultimi finis. Deinde potestas se habet ad bonum et ad malum, dum beatitudo est perfectum bonum; unde magis consisteret beatitudo in bono usu potestatis quàm in ipsâ potestate. Præterea, ut pergit S. Th.:

Possunt quatuor generales rationes induci ad ostendendum quòd in nullo præmissorum exteriorum bonorum beatitudo consistat. Quarum prima est, quòd cùm beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum; omnia autem prædicta possunt inveniri et in bonis et in malis. Secunda ratio est, quia cùm de ratione beatitudinis sit quòd sit per se sufficiens... necesse est quòd, beatitudine adeptâ, nullum bonum necessarium homini desit; adeptis autem singulis præmissorum, possunt adhuc multa bona homini necessaria deesse, putà sapientia, sanitas corporis... Tertia, quia, cùm beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui provenire; quod non convenit præmissis. Dicitur enim (Eccle., v, 12), quòd *divitiæ interdum conservantur in malum domini sui;* et simile patet in aliis tribus. Quarta ratio est, quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora, cùm ad ipsam naturaliter ordinetur; præmissa autem quatuor bona magis sunt a causis exterioribus, et ut plurimùm a fortunâ; unde et bona fortunæ dicuntur. Unde patet quòd in præmissis nullo modo beatitudo consistit (2).

1160. **Bona corporalia : voluptas.** — Neque beatitudo consistere potest in bono corporis. Nam corpus est propter

(1) *Ibid.*, a. 3.
(2) *Ibid.*, a. 4.

animam (1). Speciatim beatitudo consistere nequit in voluptate seu delectatione sensibili, cùm ista sequatur « bonum quod apprehendit sensus, qui est virtus animæ corpore utens; bonum autem quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur secundùm sensum, non potest esse perfectum hominis bonum ».

1161. **Delectatio spiritualis.** — Sed neque in delectatione spirituali beatitudo consistere potest. Nam :

Omnis delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem. Ex hoc enim aliquis delectatur, quia habet bonum aliquod sibi conveniens vel in re, vel in spe, vel saltem in memoriâ. Bonum autem conveniens, siquidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo; si autem sit imperfectum, est beatitudo quædam participata, vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens. Unde manifestum est quòd nec ipsa delectatio quæ sequitur bonum perfectum est ipsa essentia beatitudinis, sed quoddam consequens ad ipsam, sicut per se accidens (2).

1162. **Objectio.** — Finis ultimus seu beatitudo est id quod propter se quæritur. Porro delectatio, saltem delectatio spiritualis, propter se quæritur. Ridiculum est enim ab aliquo quærere propter quid velit delectari, ut dicit Aristoteles. Ergo beatitudo in delectatione consistit.

Resp. — Delectatio quæ consequitur obtentionem finis ultimi, propter se quæritur et non propter aliud quatenus a bono obtento non est separabilis et est ultimus effectus virtutis; sed finis ultimus intentus seu supremum motivum virtutis non est ipsa delectatio seu delectabile, sed bonum honestum. Quod sic explicat S. Th.:

Ejusdem rationis est quòd appetatur bonum et quòd appetatur delectatio, quæ nihil aliud est quàm quietatio appetitùs in bono; sicut ex eâdem virtute naturæ est quòd grave feratur deorsum et quòd ibi quiescat. Unde sicut bonum propter seipsum appetitur, ita et delectatio propter se, et non propter aliud appetitur, si ly *propter* dicat causam finalem : si verò dicat causam formalem, vel potiùs causam motivam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, id est, propter bonum

(2) *Ibid.*, a. 5.
(3) *Ibid.*, a. 6.

quod est delectationis objectum, et per consequens est principium ejus et dat ei formam. Ex hoc enim delectatio habet quòd appetatur, quia est quies in bono desiderato (1).

1163. **Beatitudinis objectum : non est in ipso homine.** — Ut plene solvatur quæstio : Ubi sit beatitudo? oportet distinguere beatitudinis *objectum* et *subjectum.* Objectum est ipsum beatitudinis principium, ipse finis ultimus cujus obtentio subjectum perficit beatumque efficit; unde illud objectum est supremum motivum vitæ honestæ, quod ab ipso bono honesto non differt. Subjectum verò beatitudinis est ipsa facultas, vel natura, vel persona, quæ totam perfectionem sibi proportionatam recipit et sic felicitatem adipiscitur.

Porro asserimus beatitudinis objectum non inveniri in ipso homine, sive in animâ, sive in virtute aut alio bono animæ, quia homo sibi sufficere non potest. Sed anima dependet necessariò ex vero quod cognoscit et ex bono quod amat, cùm non sit ipsa veritas et bonitas. Revera si beatitudinis objectum seu primum principium esset anima aut aliquid animæ, jam ipsa creatura fieret prima causa et evaderet Deus (2).

1164. **Objectiones.** — 1° Cùm beatitudo non sit in bonis externis neque in bono corporis, oportet ut sit in aliquo bono animæ.

Resp. — Oportet quidem ut per animam obtineatur; sed non sequitur quòd inveniatur in animâ ipsâ. Imò impossibile est animam perfici per seipsam, cùm sit potentia.

2° Beatitudo quærenda est in ipso homine; nam homo omnia ordinat ad suam perfectionem et proinde ad seipsum.

Resp. — Homo honestus nullo modo ordinat omnia ad seipsum, sed seipsum ordinat ad officia sua et proinde ad bonum honestum. Unde, licèt perfectio et felicitas sint fructus vitæ honestæ in hâc vitâ aut saltem in alterâ, non ideo tamen propria perfectio vel excellentia intenditur tanquam finis ultimus.

1165. **Beatitudinis objectum est solus Deus.** — Cùm beatitudinis objectum sit altius quam animæ virtus et sapientia, non est nisi in solo Deo. Quod sic explicat S. Th. :

(1) *Ibid.*, a. 6, ad 1.
(2) Cf. *Ibid.*, a. 7.

Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum ; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis, quæ est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectûs est universale verum. Ex quo patet, quòd nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed solùm in Deo ; quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest... In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit (1).

Deus autem apprehenditur cognitione, quæ est principium amoris : cognitione quidem abstractivâ, in viâ et in ordine naturali ; cognitione intuitivâ seu visione beatificâ in ordine supernaturali et in patriâ. Sed sive beatitudo naturalis aut imperfecta, sive beatitudo supernaturalis et perfecta maxime consistunt in contemplatione, juxta S. Th. :

Si beatitudo hominis est operatio, oportet quòd sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est quæ est optimæ potentiæ respectu optimi objecti; optima autem potentia est intellectus, cujus objectum optimum est bonum divinum ; quod quidem non est objectum practici intellectûs, sed speculativi. Unde in tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo... (2)

1166. **Beatitudo dici potest omnium bonorum cumulus.** — Nunc si attenditur non solùm ad id quod est principale et essentiale in beatitudine, sed ad omne aliud bonum quod importat finis ultimi consecutio, definiri potest beatitudo tanquam omnium bonorum cumulus. In hoc consentiunt scholastici omnes. Sed dissentiunt quoad ipsam beatitudinis essentiam, quam reponunt alii in contemplatione, alii in amore et delectatione, alii in cognitione et amore simul.

1167. **Quomodo ad bonum supremum cetera referuntur.** — Quidquid sit de hâc controversiâ, omnia bona particularia ad bonum supremum ordinantur tanquam media aut illud consequuntur tanquam effectus vel complementum. Unde, in ordine supernaturali, omnia dona gratiæ quæ mor-

(1) 1a, 2æ, q. 2, a. 8.
(1) *Ibid.*, q. 3, a. 5.

talibus conferuntur, ordinantur ad gloriam seu visionem intuitivam ex quâ omnimodæ perfectiones oriuntur. Item, in ordine naturali, omnia dona naturalia ordinanda essent ad cognitionem abstractivam et amorem Dei inamissibilem, quibus adeptis, nullum aliud bonum deficeret.

1168. **Non est beatitudo perfecta in terris.** — Nunc autem, in hac vitâ, non invenitur beatitudo perfecta, neque in ordine supernaturali, ut patet, neque in ordine naturali. Consistit enim beatitudo naturalis in operatione virtutis perfectæ, ut dicit Aristoteles. Porro non habetur in terris aut saltem rarissime, virtus undique perfecta. Ceterùm multa alia bona requiruntur ad beatitudinem perfectam tanquam media plus minusve necessaria, quæ nunquam habentur simul aut cito amittuntur. Requiritur enim aliqua perfectio corporis (1); requiruntur aliqua exteriora bona (2); requiritur etiam societas amicorum (3), etc. Unde concludit S. Th.: « Non potest aliquis in hâc vitâ veram et perfectam beatitudinem adipisci. » (4)

1169. **Mentitus est pessimismus.** — Attamen decepti sunt pessimistæ, dicentes nullum bonum desiderabile esse in hoc mundo, nullamque proinde beatitudinem. Nam, ut plura non dicam, mortales Deum cognoscere et amare possunt aliaque opera virtutis exercere : in his autem præsertim consistit beatitudo naturalis, ut vidimus. Nec deficit spes æternæ beatitudinis. Unde dicit S. Th. : « Aliqualis beatitudinis participatio in hâc vitâ haberi potest... Homines reputant in hâc vitâ esse aliquam beatitudinem, propter aliquam similitudinem veræ beatitudinis ; et sic non ex toto in suâ æstimatione deficiunt » (5).

(1) Cf. S. Th., 1a, 2æ, q. 4, a. 6.
(2) *Ibid.*, a. 7.
(3) *Ibid.*, a. 4.
(4) *Ibid.*, q. 5, a. 3.
(5) *Ibid.*, q. 5, a. 3, ad 3.

CAPUT LXXI

DE ACTIBUS HUMANIS : DE EORUM MORALITATE NECNON DE CONSCIENTIA

Absoluto tractatu de fine ultimo, considerare oportet actus humanos qui ordinandi sunt in finem; de quorum moralitate, naturâ, principiis, in primis de conscientiâ, hæc statuuntur :

THESIS. — *Criterium supremum moralitatis actuum humanorum non est opinio populorum, neque lex statuta, neque etiam libera Dei voluntas, sed potiùs evidentia boni quod ratio apprehendit et cujus causa prima non est nisi in Deo. — Unde ad rationem, potiùs quàm ad sensum moralem pertinet judicare de moralitate actuum humanorum. — Isti verò sunt essentialiter voluntarii et liberi ; sed eis conjungi possunt timor aliæque passiones, necnon ignorantia. — Voluntas semper obedire debet conscientiæ, quam oportet esse rectam et veram. — Bona conscientia judicat de actibus, secundùm objectum, circumstantias et præsertim intentionem. — Porro non inveniuntur actus humani præter bonum et malum, id est, indifferentes ; sed omnis actus humanus est moraliter bonus vel malus, justus vel injustus, laudabilis vel reprehensibilis, meritorius vel puniendus.*

1170. **Moralitatis criterium supremum.** — Sane non diffitemur leges, opiniones hominum et alia hujusmodi esse criteria moralitatis; sed, cùm fundentur in aliquâ ratione, contendimus evidentiam boni esse moralitatis criterium generale et supremum, ceteris exclusis.

1171. **Moralitas et opinio populorum.** — Opinio populorum non est habenda tanquam criterium supremum moralitatis, cùm populi non consentiant de moralibus nisi propter evidentiam boni aut sensum moralem quem natura omnino exuere non potest. Præterea populi sæpissime errant de qui-

rtim historiâ pa-

ha est supremum
dicens moralita-
legislatores quàm
esse justam vel
superiori et im-

era Dei voluntas
is. Oportet enim
immutabile. Sed
adictoria pro di-
e Antiquæ Legis
aliquâ ratione seu

m rationem. —
m, ac proinde ad
explicetur. Ratio
te rerum; veritas
ac proinde a Veri-
od ratio est quasi
ufficit aut sibimet
ependet a volun-

ependent a causâ
secunda non agit
ratio humana sit
nitas mensuretur,
na; unde dicitur
obis bona? Signa-
ne; quasi diceret :
tum potest nobis
lare, in quantum
rivatum. » Unde
et bonitas volun-
humanâ; et ubi

am recur-

at a lege
proxime et
se morale
itudo seu
manus sit
etiam di-
ne essendi
s plenitu-

In tantum
de pleni-
um deficit
vel deter-
locus, vel

non con-
ab istâ vel

nformitate
psa depen-
moralitas

ensus mo-
per sen-
ensibile et
actûs, vel
s practici.
oralitatis.
um supre-
ec proinde
quoddam
sse supre-

1177. **Conscientia et sensus moralis.** — Nunc verò si per sensum moralem intelligitur ipsa conscientia intellectualis et moralis quatenus de actibus humanis judicat propter evidentiam immediatam et quasi sensibilem honesti vel inhonesti, jam sensus moralis dici potest principium moralitatis. Sed nullo modo sensus proprie dictus habendus est tanquam regula morum aut supremum criterium veritatis.

1178 **Objectiones.** — 1° Sensus et passiones maxime influunt in judicium morale. Ergo ad facultatem sensibilem pertinet judicare de actuum moralitate.

Resp. — Equidem de facto multi ducuntur sensibus et passione; sed nonnisi per rationem homo cognoscit officia sua et seipsum regit.

2° Sæpe videntur homines rudes perfecte judicare de honestate vel difformitate actionum. Unde judicium morale cuidam instinctui potiùs quàm rationi adscribendum est.

Resp. — Qui arte et scientiâ destituti recte tamen judicant de moralibus, ducuntur ratione naturali et rectâ conscientiâ; nec privantur logicâ naturali et experientiâ communi; insuper liberi sunt a multis præjudiciis.

1179. **Actuum humanorum principia : voluntas et libertas.** — Diximus de facultate quæ moralitatem actuum humanorum apprehendit : nunc agendum est de facultate quæ hos actus elicit, scilicet de voluntate liberâ, cui opponuntur aliquo modo ignorantia et passio.

Actus humani sunt illi qui a liberâ voluntate procedunt. Nam homo fit dominus actuum suorum, qui proinde illi imputari possunt, per liberam voluntatem, vi cujus, cognito fine, seipsum determinat. Hac facultate non pollent bruta animantia, quæ modo necessario moventur a fine seu bono sensibili quod apprehendunt; uude non sunt domini suorum actuum, qui proinde illis imputari proprie non possunt. Bruta fruuntur solummodo libertate a coactione.

1180. **Objectio.** — Qui negant liberum arbitrium statim objiciunt voluntatem necessariò determinari objecto suo sicut appetitum animalium.

Resp. — Alibi demonstratum est liberum arbitrium (cp. LIV). Sane voluntas humana nôn seipsam determinat nisi ab objecto seu fine cognito moveatur. Sed alius est motus seu actus voluntatis, qui voluntarius et liber dicitur, et alius est actus objecti in subjectum : non sunt ejusdem naturæ nec unus alterum necessariò consequitur.

1181. **Voluntarium liberum extenditur ad alias facultates**. — Igitur voluntarium liberum non alibi nascitur nisi in voluntate, quæ consentit, id est *actum elicit.* Sed deinde voluntarium transit in alias facultates, quatenus imperio voluntatis et liberi arbitrii subduntur. Hinc *actus imperati,* scilicet imperati a voluntate ceteris facultatibus. Porro istæ facultates quandoque violentiam patiuntur; et ipsa voluntas, licèt violari non possit, ut alibi dictum est (no 908), tamen multis modis impediri potest. Unde voluntarium liberum minuitur. Quod fit præsertim ex triplici capite : ex timore, ex aliquâ aliâ passione, ex ignorantiâ vel errore.

1182. **Voluntarium liberum et timor**. — Primùm timores, etiam maximi, non tollunt per se et directe voluntarium liberum, licèt illud minuant aut etiam reddant involuntarium *secundum quid.* Nam etiam cùm maxima mala timet, homo potest esse dominus actuum suorum, ac proinde consentire vel non, eligere hoc vel aliud. Ad rem S. Th. :

Sicut Philosophus dicit... : « hujusmodi quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario et involuntario ». Id enim quod per metum agitur, in se consideratum, non est voluntarium, sed fit voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum quod timetur. Sed si quis recte consideret, magis sunt hujusmodi voluntaria quàm involuntaria : sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundùm quid. Unumquodque enim simpliciter esse dicitur secundùm quòd est in actu; secundùm autem quòd est in solâ apprehensione non est simpliciter sed secundùm quid... (1)

Sed per accidens et indirecte, si timor ita perturbat sensus ut ratio obnubiletur et electio impediatur, jam tollitur libertas.

(1) 1a, 2æ, q. 6, a. 6.

1183. **Voluntarium liberum et passio.** — Idem dicendum de passione in genere sive de concupiscentiâ. Quæ per accidens tollere potest libertatem, prout impedit actum rationis (1). Per se autem non tollit, imò auget; nam « magis facit aliquid voluntarium » (2). Sed si motus passionis vel concupiscentiæ antecedit actum rationis, minuit voluntarium ex hâc parte.

1184. **Voluntarium liberum et ignorantia.** — Ignorantia tollit vel minuit voluntarium liberum « eâ ratione quâ privat cognitione quæ præexigitur ad voluntarium ». Unde si ignorantia *antecedit* actum, hunc reddit plus minusve involuntarium; ex. gr. qui occidit innocentem putans se defendere a malefactore, non occidit voluntarie. Si ignorantia *consequitur* actum, hunc non reddit minùs voluntarium, si vere intenditur : ex. gr. judex qui nolit audire reum ut faciliùs illum damnet. Si verò ignorantia non intenditur sed solùm admittitur, si est volita directe vel indirecte, ex negligentiâ plus minusve excusabili, voluntarium liberum minuitur eâdem ratione. Tandem si ignorantia est concomitans, id est, si non influat in actum, hunc non reddit præcise involuntarium, sed reddit non voluntarium; ex. gr. si quis casu occidit inimicum quem intendebat occidere (3).

1185. **De conscientiâ, quæ est morum regula immediata et universalis.** — Nunc accedimus ad regulam proximam seu immediatam morum, scilicet ad conscientiam, quam semper sequi oportet. Conscientia enim moralis de quâ nunc agimus est actus intellectûs practici qui principia moralia applicat ad judicandum de moralitate actionum propriarum in singulari. Differt igitur a *synderesi*, quæ est potiùs habitus naturalis principiorum operabilium (4). Differt etiam a ratione practicâ sive intellectu practico, qui extenditur ad artificialia sicut ad moralia. Differt tandem a conscientiâ psychologicâ,

(1) 1a, 2æ, q. 10, a. 3 in corp.
(2) 1a, 2æ, q. 6, a. 7. — Cf. etiam q. 10, a. 3; q. 73, a. 6; q. 77, a. 6 et 7 ; et in hoc *Tractatu*, no 902, de passione et merito.
(3) 1a, 2æ, q. 6, a. 8.
(4) S. Th., 1a, q. 79, a. 12.

quæ versatur circa facta interna, non autem circa operabilia. Sola conscientia moralis obligat voluntatem, excusat vel accusat, etc.; ejus vituperium dicitur remorsus (1).

1186. **Conscientia vera, erronea; recta, mala**, etc. — Distinguitur conscientia in *veram* et falsam sivè *erroneam;* in *rectam* et non rectam sive *malam;* in *certam*, *dubiam* et *probabilem;* in *scrupulosam* et *laxam*, etc.

Ratione veritatis objectivæ, conscientia dicitur vera vel erronea, prout judicium est conforme veritati necne. Conscientia erronea est erronea vincibiliter vel invincibiliter.

Ratione intentionis sive sinceritatis, conscientia dicitur recta vel mala : hinc bona vel mala fides. Unde conscientia recta sive bona potest esse erronea. Sed conscientia erronea vincibiliter et plus minusve voluntarie, jam ex hoc fit non recta.

Conscientia dicitur certa, vel probabilis vel dubia, prout judicium est certum, vel probabile, vel dubium sive potiùs nullum.

Conscientia dicitur *scrupulosa* vel *laxa*, prout quod est licitum id existimat esse illicitum, vel e converso, prout quod est illicitum id existimat esse licitum. Statim patet conscientiam perfectam esse rectam, veram et certam, quam sequi oportet, quantùm est possibile. Hinc regulæ sequentes :

1187. **Conscientiæ regulæ.** — 1° Homo semper agere debet cum conscientiâ rectâ, id est, cum bonâ fide; alioquin eligeret malum formaliter, siquidem voluntas discordaret a judicio rationis. Unde oportet semper sequi conscientiam rectam, licèt fortè sit erronea. Veruntamen, ut diximus, cùm error vel ignorantia possit esse plus minusve vincibilis et culpabilis, conscientia erronea non semper excusat. Ad rem S. Th. :

Quia objectum voluntatis est id quod proponitur a ratione..., ex quo aliquid proponitur a ratione ut malum, voluntas dum in illud fertur, accipit rationem mali. Hoc autem contingit non solùm in indifferentibus, sed etiam in per se bonis vel malis. Non solùm enim id quod est indifferens potest accipere

(1) *Ibid.*, a. 13.

... am id quod est
... ud quod est ma-
... rationis... Unde
... iscordans a ra-
... a (1).

... ulo sequenti :

... ario vel directe
... error circa id
... is vel conscien-
... rationi vel con-
... rror qui causet
... jus circumstan-
... or rationis vel
... rationi erranti

..., quærenda est
... um perseverat,
... sibi efformare
... indirectam et
... bsoluto, ex. gr.
... prudentiæ : *Tu-*
... æcepto positivo,
..., ut aiunt, *liber-*
... probabilismus,

..., etc. — Igitur
... imant hominem
... bitâ prudenti di-
... certum. Unde,
... de non existen-
... homo possit sibi
... seipsum hujus-

... rum qui putant
... ere positivo, si
... nique *tutioristæ*

existimant tutiora esse semper sequenda, ac proinde præceptum mere probabile semper obligare.

Sed fortè sententia verior est eorum qui putant hominem teneri ad sequendum modò tutiorem partem, modo probabiliorem solummodo, vel etiam mere probabilem, ut fert prudentia seu ratio, quæ attendere debet ad naturam legis, personas et circumstantias.

1189. **Conclusio.** — Ex omnibus dictis intelligitur quomodo fit sæpissime ut homo operetur bonum materialiter et malum formaliter, vel e converso. Attamen contradictio hujusmodi inter intentionem et actus, inter conscientiam et opera, non est nisi per accidens.

1190. **Actuum humanorum moralitas seu species moralis oritur ex objecto, ex circumstantiis et præsertim ex intentione.** — Hæc sunt principia quæ actibus humanis moralitatem impertiunt ideoque eos specificant; unde ad hæc attendere debet ratio practica sive conscientia ut secundùm veritatem judicet.

Primò quidem actus humani specificantur objecto. Objectum enim est non solùm principium actionis, sed etiam terminus; unde illam quasi informat et mensurat. Ad rem S. Th.:

Sicut res naturalis habet speciem ex suâ formâ, ita actio habet speciem ex objecto, sicut et motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex suâ formâ, quæ dat speciem ei, ita et prima bonitas actùs moralis attenditur ex objecto convenienti; unde et a quibusdam vocatur bonum ex genere, putà uti re suâ (1).

Deinde judicandus est actus humanus ex circumstantiis; nam ingrediuntur objectum aut saltem afficiunt quasi ejus accidentia. Quod sic explicat S. Th.:

In rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis quæ debetur eis ex formâ substantiali quæ dat speciem, sed multùm superadditur ex supervenientibus accidentibus; sicut in homine ex figurâ, ex colore, et sic de aliis: quorum si aliquid desit ad decentem habitudinem, consequi-

(1) 1a, 2æ, q. 18, a. 2.

tur malum. Ita etiam in actione. Nam plenitudo bonitatis ejus non tota consistit in suâ specie, sed aliquid additur ex his quæ adveniunt tanquam accidentia quædam; et hujusmodi sunt circumstantiæ debitæ. Unde si aliquid desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala (1).

Attamen circumstantiæ non sunt semper mera accidentia, sed quandoque ipsam essentiam objecti ingrediuntur; unde mutant speciem moralem actûs : ex. gr. furari res sacras aut occidere in loco sancto. Unde dicit S. Th. :

Locus, qui priùs considerabatur ut circumstantia, nunc consideratur ut principalis conditio objecti rationi repugnans. Et per hunc modum quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis, vel *pro* vel *contra*, oportet quòd circumstantia det speciem actui morali, vel bono vel malo (2).

1191. **De intentione**. — Sed attendere oportet præsertim ad finem, non quidem finem *operis*, sed *operantis*, scilicet ad finem proprie dictum, qui dicitur *intentio*. Hæc enim sola est causa formalis actûs humani. Quod sic explicat S. Th.:

In actu voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior. Et uterque horum actuum habet suum objectum. Finis autem proprie est objectum interioris actûs voluntarii; id autem circa quod est actio exterior est objectum ejus. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab objecto circa quod est, ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine sicut a proprio objecto. Id autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actûs; quia voluntas utitur membris ad agendum sicut instrumentis, neque actus exteriores habent rationem moralitatis nisi in quantum sunt voluntarii. Et ideo actùs humani species formaliter consideratur secundùm finem; materialiter autem secundùm objectum exterioris actûs (3).

1192. **Finis justificatne media?** — Licèt finis sit maximi momenti in moralibus, non ideo tamen justificat media quæ aliunde essent intrinsece mala ; sed oportet ut media sint saltem indifferentia. Si quis enim intenderet finem obtinendum per media mala, jam hoc ipso intenderet malum, indi-

(1) *Ibid.*, a. 3.
(2) *Ibid.*, a. 10.
(3) *Ibid.*, a. 6.

recte saltem. Nam intentio involvit quodam modo totum objectum actûs ; qui vult finem vult etiam media. Sed *non sunt facienda mala ut eveniant bona.* Ergo, ut actus humanus sit honestus, requiritur bonitas ex omni parte : ex parte finis et mediorum, id est, objecti et circumstantiarum. *Bonum* enim morale, sicut bonum physicum, est *ex integrâ causâ* ; *malum* autem *ex quocumque defectu.*

1193. **Actus indifferentes.** — Hìc autem quæritur : An sint actus indifferentes in ordine morali ? — Profectò sunt actus humani indifferentes secundùm speciem, id est, secundùm objectum, sicut ambulare, loqui, etc. ; sed non sunt actus humani indifferentes in individuo. Quod sic ostenditur :

Oportet quòd quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam per quam trahatur ad bonum vel ad malum, ad minùs ex parte intentionis finis. Cùm enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativâ procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali ; si verò ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem quòd vel ordinetur vel non ordinetur ad debitum finem. Unde necesse est omnem actum hominis a deliberativâ ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum. Si autem non procedit a ratione deliberativâ, sed ex quâdam imaginatione (sicut cùm aliquis fricat barbam, vel movet manum vel pedem), talis actus non est proprie loquendo moralis vel humanus, cùm hoc habeat actus a ratione ; et sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens (1).

1194. **Tres characteres actuum humanorum : 1o justitia vel peccatum.** — Igitur omnis actus humanus est bonus moraliter vel malus. Porro sunt tres characteres præsertim qui actus humanos consequuntur ratione bonitatis vel malitiæ : 1° quatenus actus finem debitum attingit vel non, adest rectitudo seu justitia, vel peccatum ; — 2° quatenus a voluntate liberâ procedit, est laudabilis vel culpabilis ; — 3o quatenus ad aliam personam refertur, habet rationem meriti vel demeriti (2). Quod ad primum attinet :

(1) *Ibid.*, a. 9 et 8.
(2) 1a, 2æ, q. 21, a. 3, in fine.

Manifestum est... quòd omnis actus voluntarius est malus per hoc quòd recedit ab ordine rationis et legis æternæ ; et omnis actus bonus concordat rationi et legi æternæ. Unde sequitur quòd actus humanus, ex hoc quòd est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati (1).

1195. **Secundus character : actus est laudabilis vel culpabilis.** — Deinde actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habet rationem laudabilis vel culpabilis :

Ex hoc enim dicitur actus culpabilis vel laudabilis quòd imputatur agenti ; nihil enim est aliud laudari vel culpari quàm imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actûs. Tunc autem actus imputatur agenti quando est in potestate ipsius, ita quòd habeat dominium sui actûs. Hoc autem est in omnibus actibus voluntariis, quia per voluntatem homo dominium sui actûs habet... Unde relinquitur quòd bonum vel malum in solis actibus voluntariis constituit rationem laudis vel culpæ, in quibus idem est malum, peccatum et culpa (2).

1196. **Tertius character : meritum vel demeritum.** — Tandem actus humanus, in quantum est bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti, sive apud homines et societatem, sive apud Deum. — Primò apud homines et societatem :

Unusquisque in aliquâ societate vivens, est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicujus in societate existentis, hoc redundat in totam societatem ; sicut qui lædit manum, per consequens lædit hominem. Cùm ergo aliquis agit in bonum vel malum alterius singularis personæ, cadit ibi dupliciter ratio meriti vel demeriti : uno modo, secundùm quòd debetur ei retributio a singulari personâ, quam juvat vel offendit ; alio modo, secundùm quòd debetur ei retributio a toto collegio Quando verò aliquis ordinat actum suum directe in bonum vel malum totius collegii, debetur ei retributio primò quidem et principaliter a toto collegio, secundariò verò ab omnibus collegii partibus. Cùm verò aliquis agit quod in bonum proprium vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, in quantum etiam hoc vergit in commune, secundùm quòd ipse est pars collegii... (3)

(1) 1a, 2æ, q. 21, a 1.
(2) *Ibid*, a. 2.
(3) *Ibid.*, a. 3.

...abent ra-
...e ipsius

... hominis
...nes actus
...feribilem
... debetur.
... quâlibet
...ue habet
...uere pro
...tem Deus
... rationa-
...s humani
...onem ad
...curam de

... habeant
...rofectum

...minis Deo
... attamen
...o, vel ei
...Deus insti-

...IBUS

...habitus.
...s proprie
... intellec-
...mo dispo-
...unt prin-
...de quibus

alibi dictum est, et alii morales, de quibus sequentia asseruntur :

THESIS. — *Inter omnes habitus nobilissimi sunt virtutes, — quæ naturaliter acquiruntur exercitio, — et necessariæ sunt ad vivendum honeste. — Recte distinguuntur quatuor virtutes cardinales : prudentia, justitia, fortitudo et temperantia; quæ in quodam medio consistunt — et ita connectuntur ut una absque ceteris haberi non possit. — His quatuor reguntur omnes passiones, omnes actus humani et persona ipsa ; unde ex iisdem perfectio moralis naturaliter constituitur. — Virtutibus opponuntur vitia et peccatum, quibus homo dehonestatur. — Supra virtutes naturales, sunt virtutes nobiliores adhuc quibus moralitas seu perfectio christiana constituitur.*

1199. **Virtutum præstantia.** — Nobilissimi habituum sunt virtutes. Nam non solùm perficiunt actum vel potentiam aliquam operantis, sicut scientiæ et artes, sed ipsum operantem, quem ordinant ad bonum perfectum, id est, ad finem ultimum (v. n. 441). Unde dicit Augustinus : « Nemo autem dubitabit quòd virtus animam facit optimam », et Aristoteles : « Virtus est quæ bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit » (1). Unde idem Augustinus observat quòd virtutibus nullus male utitur (2), dum scientiis et artibus quotidie abutuntur homines.

1200. **Virtus exercitio naturaliter acquiritur. Virtus et hereditas.** — Virtus, cùm sit dispositio voluntatis liberæ ad bonum, oritur naturaliter ex actibus repetitis, ut patet aliunde experientiâ. Non potest autem oriri ex solâ hereditate ; secus enim jam non differret a qualitatibus physicis vel sensibilibus, ut alibi ostensum est (n. 987). Sed per hereditatem transmittuntur solummodo dispositiones ad habitus quosdam bonos, vel malos.

1201. **Virtutes sunt necessariæ.** — De necessitate habituum ac proinde virtutum jam alibi diximus (n. 501 et 984).

(1) S. Th., 1a, 2æ, q. 55, a. 3.
(2) S. Th., *ibid.*, a. 4.

Necesse est hominem ita disponi ad operationem rectam ut illam exerceat constanter, prompte et delectabiliter; atqui nonnisi virtutibus ita disponuntur homines. Apposite S. Th. :

Habitibus virtutum ad tria indigemus. Primò, ut sit uniformitas in operatione. Ea enim quæ ex solâ operatione dependent facilè immutantur, nisi secundùm aliquam inclinationem habitualem fuerint stabilita. Secundò, ut operatio perfecta in promptu habeatur. Nisi enim potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, oportebit semper, cùm necesse fuerit operari, præcedere inquisitionem de operatione; sicut patet de eo qui vult considerare, nondum habens scientiæ habitum, et qui vult secundùm virtutem agere, habitu virtutis carens. Unde Philosophus dicit in v *Ethic*... quòd *repentina sunt ab habitu*. Tertiò, ut delectabiliter perfecta operatio compleatur; quod quidem fit per habitum. Qui, cùm sit per modum cujusdam naturæ, operationem sibi propriam quasi naturalem reddit, et per consequens delectabilem. Nam convenientia est delectationis causa. Unde Philosophus in II *Ethic.*, ponit signum habitûs delectationem in opere existentem (1).

1202. **De quatuor virtutibus cardinalibus.** — Quatuor sunt virtutes naturales præcipuæ, de quibus jam aliquid dictum est (n. 990). Quam divisionem sic tradit S. Th.:

Numerus aliquorum accipi potest aut secundùm principia formalia, aut secundùm subjecta; et utroque modo inveniuntur quatuor cardinales virtutes. Principium enim formale virtutis, de quâ nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem dupliciter potest considerari : uno modo secundùm quòd in ipsâ consideratione rationis consistit; et sic erit una virtus principalis, quæ dicitur prudentia. Alio modo secundùm quòd circa aliquid ponitur rationis ordo; et hoc vel circa operationes, et sic est justitia; vel circa passiones, et sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones, consideratâ repugnantiâ earum ad rationem. Quæ quidem potest esse duplicitur : uno modo secundùm quòd passio impellit ad aliquid contrarium rationi; et sic necesse est quòd passio reprimatur, et ab hoc denominatur temperantia; alio modo secundùm quòd passio retrahit ab eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum ; et sic necesse est quòd homo firmetur in eo quòd est rationis, ne recedat; et ab hoc denominatur fortitudo. — Et similiter secundùm subjecta idem numerus invenitur.

(1) *Qq. disp.* Q. I. *De virtutibus in communi*, a. 1 in corp.

Quadruplex enim invenitur subjectum hujus virtutis, de quâ nunc loquimur : scilicet rationale per essentiam, quod prudentia perficit; et rationale per participationem, quod dividitur in tria, id est, in voluntatem, quæ est subjectum justitiæ, et in concupiscibilem, quæ est subjectum temperantiæ, et in irascibilem, quæ est subjectum fortitudinis (1).

1203. **Virtutes sunt in medio.** — Omnes virtutes naturales recte dicuntur consistere in quodam medio, non quidem rei, sed rationis. Unde adagium : *In medio stat virtus*. Nam per medium rationis intelligitur modus seu mensura determinanda a ratione inter excessum et defectum. In omnibus autem virtutibus, ratio quamdam mensuram determinat inter excessum et defectum, ut facilè patet singulas percurrendo. Prudentia cavere debet ab astutiâ et ab imprudentiâ. Ipsa deinde medium assignat ceteris virtutibus : justitiæ, fortitudini, temperantiæ (2).

1204. **Virtutes sunt inseparabiles.** — Virtutes naturales ita sunt connexæ ut una sine ceteris non possit perfecte haberi. Connectuntur autem in prudentiâ, quæ est omnium virtutum naturalium forma (3). Aliunde, cùm prudentia, unà cum ceteris virtutibus cardinalibus, omnes actus humanos ordinet in bonum perfectum, tota perfectio moralis naturalis ex istis quatuor virtutibus cardinalibus exsurgit.

1205. **De prudentiâ**. — Hæc virtus consistit primò in cognitione rerum appetendarum et fugiendarum, ut ait Augustinus (4). Definitur etiam : « Ratio recta agibilium » (5). Eam triplici modo dividit S. Thomas : in partes *integrales*, *subjectivas* et *potentiales*. Octo numerantur partes integrales : Memoria, intelligentia, docilitas, solertia, ratio, providentia, circumspectio et cautio. Duæ sunt partes subjectivæ : prudentia sui regitiva et prudentia multitudinis directiva. Tres sunt partes potentiales : eubulia seu consilium, synesis seu judicium et prudentia secundùm quòd est præceptiva (6).

(1) 1a, 2æ. q. 61, a. 2.
(2) Cf. *ibid.*, q 64, a. 1 et seq. — et presertim, 2a, 2æ, q. 47, a. 7.
(3) *Ibid.*, q 65, a. 1.
(4) 2a, 2æ, q. 47, a. 1.
(5) *Ibid.*, a. 2.
(6) *Ibid.*, q. 48.

1206. **De justitiâ.** — Ut ait Tullius, « justitiæ ea ratio est quâ societas hominum inter ipsos, et vitæ communitas continetur » (1). Justitia enim est « habitus secundùm quem aliquis constanti et perpetuâ voluntate jus suum unicuique tribuit » (2). Cùm justitia sit in voluntate et hominem ordinet ad alterum, aliquo modo præeminet inter omnes virtutes morales. Unde Tullius dicit : « In justitiâ virtutis splendor est maximus, ex quâ boni viri nominantur » (3).

Sicut prudentia, dividi potest justitia in partes *integrales*, *subjectivas* et *potentiales*. Duæ sunt partes integrales : declinare a malo et facere bonum, quibus opponuntur transgressio et omissio (4).

Duæ sunt partes subjectivæ : justitia distributiva et justitia commutativa. Hæc est inter privatas personas ; illa autem est inter communitatem et singulas personas, nam est distributiva communium secundùm proportionalitatem (5). Justitia distributiva prohibet acceptionem personarum. Justitia commutativa comprehendit officia et jura stricta ; unde prohibet homicidia, furta, etc., obligat ad restitutionem.

Justitia distributiva affinis est justitiæ legali, quæ est justitia generalis, et ad quam pertinet ordinare ea quæ sunt privatarum personarum in bonum commune (6). Justitia legalis aliquo modo omnes alias virtutes comprehendere potest, eas ordinando ad suum finem proprium (7).

Tandem partes potentiales justitiæ comprehendunt virtutes quibus homo ordinatur ad Deum, ad parentes vel alios superiores et ad alios homines. Hinc religio, pietas, observantia, veritas, etc. Ad alios homines jam ordinatur homo per justitiam commutativam (8).

Hoc triplex genus officiorum, scilicet erga Deum, erga superiores et erga alios homines optime traditur in Decalogo, ubi

(1) 2ª, 2æ, q. 58, a. 2.
(2) *Ibid.*, q. 58, a. 1.
(3) *Ibid.*, q. 58, a. 12.
(4) *Ibid.*, q. 79, a. 1 et seq.
(5) *Ibid.*, q. 61, a. 1.
(6) q. 61, a. 1, ad 4.
(7) *Ibid.*, q. 58, a. 6.
(8) 2ª, 2æ, q. 80.

totius legis et juris naturalis summa promulgatur, ut videbimus postea.

1207. **De fortitudine.** — Fortitudo dupliciter accipi potest, ut ait S. Th. :

Uno modo, secundùm quòd absolute importat quamdam animi firmitatem, et secundùm hoc est generalis virtus, vel potiùs conditio cujuslibet virtutis, quia, sicut Philosophus dicit..., ad virtutem requiritur firmiter et immobiliter operari. Alio modo potest accipi fortitudo secundùm quòd importat firmitatem tantùm in sustinendis et repellendis his in quibus maxime difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis gravibus (1).

Tria vitia fortitudini opponuntur, per defectum vel excessum : timor nimius, intimiditas et audacia moderatione carens (2).

Fortitudo ex quatuor virtutibus præcipuis exsurgere videtur : ex fiduciâ vel magnanimitate, magnificentiâ, patientiâ et perseverantiâ (3).

1208. **De temperantiâ.** — Sicut fortitudo, temperantia dupliciter accipi potest :

Uno modo secundùm communitatem suæ significationis ; et sic temperantia non est virtus specialis, sed generalis ; quia nomen temperantiæ significat quamdam temperiem, id est, moderationem quam ratio ponit in humanis operationibus et passionibus, quod est commune in omni virtute morali... Si verò consideratur antonomastice temperantia, secundùm quòd refrenat appetitum ab his quæ maxime alliciunt hominem, sic est specialis virtus, utpote habens specialem materiam, sicut et fortitudo (4).

Temperantia autem versatur circa concupiscentias et delectationes bonorum sensibilium moderandas (5).

Temperantiæ duo vitia adversantur : unum per defectum, scilicet insensibilitas, et alterum per excessum, scilicet intemperantia. Hæc puerile peccatum ab Aristotele vocatur,

(1) 2a, 2æ, q. 123, a. 2.
(2) *Ibid.*, q. 125-127.
(3) *Ibid.*, q. 128 et seq.
(4) *Ibid.*, q. 141, a. 2.
(5) *Ibid.*, q. 141, a. 4 et seq.

non quòd istud vitium pueris sit proprium, sed quòd cum pueri conditionibus magnam habeat similitudinem (1).

Secundùm eumdem philosophum, intemperantia est majus peccatum quàm timiditas, quia est magis voluntaria. Quod sic demonstratur, ceteris omissis, duplici ratione :

Uno modo, quia ea quæ per timorem fiunt, principium habent ab exteriori impellente, unde non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta... : ea autem quæ per delectationem fiunt sunt simpliciter voluntaria. Alio modo, quia ea quæ sunt intemperati sunt magis voluntaria in particulari, minùs autem voluntaria in universali. Nullus enim vellet intemperatus esse ; allicitur tamen homo a singularibus delectationibus quæ intemperatum faciunt hominem. Propter quòd ad vitandum intemperantiam maximum remedium est ut non immoretur homo circa singularium considerationem. Sed in his quæ pertinent ad timiditatem est e converso; nam singularia quæ imminent sunt minùs voluntaria, ut abjicere clypeum, et alia ejusmodi, sed ipsum commune est magis voluntarium, putà fugiendo salvari. Hoc autem est simpliciter magis voluntarium quod est magis voluntarium in singularibus, in quibus est actus. Et ideo intemperantia, cùm sit simpliciter magis voluntarium quàm timiditas, est majus vitium (2).

Temperantia dividitur in partes *integrales*, *subjectivas* et *potentiales*. Partes integrales sunt verecundia et honestas. Partes subjectivæ : abstinentia, sobrietas, castitas, pudicitia. Partes potentiales : continentia, humilitas, mansuetudo seu clementia, modestia, etc. (3).

1209. **De vitiis** (4). — Cùm « oppositorum eadem sit scientia », vitia per virtutes cognoscuntur. Attamen vitium non est mera negatio virtutis ; nam virtuti vitium opponitur sive contradictorie, sive præsertim contrarie, scilicet per excessum vel per defectum. Unde vitia non solùm opponuntur virtuti, sed etiam inter se. Itaque vitiorum præcipua divisio non est secundùm divisionem virtutum, sed potiùs secundùm bona vel mala particularia quæ inordinate appetuntur vel fugiuntur. Hinc divisio vitiorum in *septem pec-*

(1) *Ibid.*, q. 142, a. 2.
(2) *Ibid.*, a. 3.
(3) *Ibid.*, q. 143.
(4) 1^a, 2^æ, q. 71 et seq.

cata capitalia. Hic enim per peccata non designantur actus vitiorum sed ipsa vitia.

1210. **De septem peccatis capitalibus.** — Vitia capitalia, ex quibus nempe alia oriuntur, præcipue secundùm rationem causæ finalis, septem numerantur : *Superbia*, *avaritia*, *luxuria*, *invidia*, *gula*, *ira* et *acedia*. Quam divisionem sic explicat S. Th. :

Illa vitia capitalia dicuntur quorum fines habent quasdam primarias rationes movendi appetitum; et secundùm harum rationum distinctionem distinguuntur capitalia vitia. Movet autem aliquid appetitum dupliciter : uno modo directe et per se; et hoc modo bonum movet appetitum ad prosequendum, malum autem secundùm eamdem rationem ad fugiendum. Alio modo indirecte et quasi per aliud; sicut aliquis aliquod malum prosequitur propter aliquod bonum adjunctum, vel aliquod bonum fugit propter aliquod malum adjunctum. Bonum autem hominis est triplex : est enim primò quoddam bonum animæ, quod scilicet ex solâ apprehensione rationem appetibilitatis habet, sicut excellentia laudis vel honoris, et hoc bonum inordinate prosequitur inanis gloria. Aliud est bonum corporis, et hoc vel pertinet ad conservationem individui, sicut cibus et potus, et hoc bonum inordinate prosequitur gula; aut ad conservationem speciei, sicut coitus, et ad hoc ordinatur luxuria. Tertium bonum est exterius, scilicet divitiæ, et ad hoc ordinatur avaritia. Et eadem quatuor vitia inordinate fugiunt quatuor mala contraria... Quòd autem aliquis bonum fugiat propter aliquod malum conjunctum, hoc contingit dupliciter : quia aut hoc est respectu boni proprii, et sic est acedia, quæ tristatur de bono spirituali propter laborem corporalem adjunctum; aut est de bono alieno, et hoc si sit sine insurrectione, pertinet ad invidiam, quæ tristatur de bono alieno in quantum est impeditivum propriæ excellentiæ; aut est cum quadam insurrectione ad vindictam, et sic est ira. Et ad eadem vitia pertinet prosecutio mali oppositi (1).

1211. **De peccato : peccatum mortale, veniale.** — Peccatum est actus humanus malus, ac proinde sive contra præceptum rationis, quæ est regula propinqua voluntatis, sive contra legem æternam, quæ est regula prima et quasi ratio Dei. Unde non potest esse peccatum mere philosophicum neque mere theologicum, id est, contra solam rationem aut

(1) 1ª, 2æ, q. 84, a. 4.

contra solam legem divinam; nam sive rationis præceptum sive lex divina positiva oriuntur ab eâdem lege æternâ. Apposite S. Th. :

Habet actus humanus quòd sit malus ex eo quòd caret debitâ commensuratione. Omnis autem commensuratio cujuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam; a quâ si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanæ est duplex : una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia verò est prima regula, scilicet lex æterna quæ est quasi ratio Dei... (Deinde subdit ad quintum) :

A theologis consideratur peccatum præcipue secundùm quòd est offensa contra Deum : a philosopho autem morali, secundùm quòd contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientiùs definit peccatum ex hoc quòd est contra legem æternam, quàm ex hoc quòd contra rationem; præcipue cùm per legem æternam regulemur in multis quæ excedunt rationem humanam, sicut in his quæ sunt fidei (1).

Peccatum est maximum malorum, cùm hominem avertat a fine suo ultimo, id est, summo bono. Attamen nonnisi peccatum *mortale* sic avertit hominem a suo fine ultimo; unde dicitur mortale, quia est naturâ suâ irreparabile. Peccatum autem *veniale*, licèt in objecto videatur gradatim accedere ad peccatum mortale, ab eo differt toto genere, cùm non excludat amorem supremum boni honesti ac proinde ipsius Dei (2).

1212. **De virtutibus superioribus : fide, spe et charitate** (3). — Supra virtutes naturales de quibus hucusque dictum est, sunt virtutes superiores, quæ ex revelatione et gratiâ oriuntur, in primis *fides*, *spes* et *charitas*. Recte dicuntur *theologales*, cùm earum objectum sit ipse Deus. Sed ordo supernaturalis moralis non solùm comprehendit virtutes theologicas aliaque dona supernaturalia, sed etiam virtutes naturales, cùm istæ eleventur et informentur charitate : gratia enim perficit naturam.

(1) 1a, 2æ, q. 71, a. 6.
(2) 1a, 2æ, q. 88, a. 1 et seq.
(3) 2a, 2æ, q. 1-46.

CAPUT LXXIII

DE LEGE ÆTERNA.
DE LEGE NATURALI NECNON DE EJUS SANCTIONE.
DE LEGE POSITIVA. DE CONSUETUDINE

1213. **De lege, quæ est actuum humanorum regula.** — Lex est regula actuum humanorum. Sed alia est lex æterna, quæ est regula prima; alia est lex naturalis, quæ est regula proxima et non videtur differre a conscientiâ verâ; aliæ sunt leges positivæ, quæ in lege naturali fundantur et ipsæ determinantur vel etiam supplentur consuetudine. De his diversis regulis asseruntur sequentia:

Thesis. — *Lex est ordo rationis ad bonum commune, ab auctoritate determinatus et sufficienter promulgatus. — Totus ordo moralis fundatur in lege æternâ et in lege naturali. — Hæc autem est naturâ suâ immutabilis ejusque prima principia conscientiam fugere non possunt. — Nec caret, præsertim in alterâ vitâ, sanctione divinâ, quæ consistit in consecutione vel amissione finis ultimi. — Cum lege naturali a quâ derivantur, adsint oportet leges positivæ, divinæ et humanæ, quæ illam determinent vel explicent. — Leges humanæ justæ obligant in conscientiâ; injustæ autem non obligant nisi indirecte propter scandalum aut aliud malum vitandum. — Quod ad consuetudines spectat, in quibusdam circumstantiis vim habent legis; atque etiam leges existentes modificare vel mutare possunt.*

1214. **Lex est ordo rationis.** — Nam lex est quædam regula et mensura actuum, siquidem homines inducit ad agendum vel ab agendo retrahit, præcipit vel prohibet. Atqui regula et mensura proxima actuum humanorum est ratio humana, regula autem seu mensura prima est veritas divina et quasi ratio Dei. Ergo lex est aliquid rationis (1).

Unde lex non est *quod placuit principi* vel *multitudini*.

(1) V. S. Th. 1a, 2æ, q. 90, a. 1.

Sane lex supponit actum voluntatis illius qui potestatem habet ferendi legem, sed primùm oportet ut lex sit rationis ordo.

1215. **Lex est ad bonum commune.** — Lex enim non est regula quæcumque, sed est regula prima in suo genere; unde tendit ad aliquid universale, sicut ultimus finis hominis et bonum commune societatis. Apposite S. Th.:

Lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum ex eo quòd est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsâ ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum; unde ad hoc oportet quòd principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanæ vitæ felicitas vel beatitudo... Unde oportet quòd lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudine. Rursus, cùm omnis pars ordinetur ad totum, sicut imperfectum ad perfectum (unus autem homo est pars communitatis perfectæ), necesse ex quòd lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem... In quolibet autem genere id quod maxime dicitur est principium aliorum, et alia dicuntur secundùm ordinem ad ipsum... Unde oportet, cùm lex maxime dicatur secundùm ordinem ad bonum commune, quòd quodcumque aliud præceptum de particulari opere non habeat rationem legis, nisi secundùm ordinem ad bonum commune. Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur (1).

Hinc videmus legem differre a præcepto proprie dicto. Hoc enim est particulare, obligat individuum potiùs quàm societatem, est magis mutabile quam lex, statuitur etiam ab auctoritate privatâ, etc. Unde dicit S. Th. : « Ille qui gubernat aliquam familiam potest quidem facere aliqua præcepta vel statuta, non tamen quæ proprie habeant rationem legis. » (2)

1216. **Auctoritas legislativa.** — Cùm lex ordinetur ad bonum commune, non est cujuslibet eam condere. Unde dicit Isidorus : « Lex est constitutio populi secundùm quam majores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt. » Revera, ut postea subdit S. Th. :

(1) 1a, 2æ, q. 90, a. 2.
(2) *Ibid.*, a. 3, ad. 3.

Lex proprie primò et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad multitudinem, vel pertinet ad personam publicam, quæ totius multitudinis curam habet; quia et in omnibus aliis ordinare in finem est ejus cujus est proprius ille finis (1).

Sane S. Th., cùm multitudini potestatem tribuit condendi legem, non intendit multitudinem confusam sed adunatam et in conventibus legitime repræsentatam. Neque intendit principem qui sit solummodo multitudinis vicarius, licèt multitudini servire debeat.

1217. **De promulgatione.** — Tandem lex non obligat nisi sit promulgata, id est, cognita.

Lex (enim) imponitur aliis per modum regulæ et mensuræ. Regula autem et mensura imponitur per hoc quòd applicatur his quæ regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quòd lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quòd applicetur hominibus, qui secundùm eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quòd in notitiam eorum deducitur ex ipsâ promulgatione. Unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc quòd lex habeat suam virtutem. Et sic ex quatuor prædictis potest colligi definitio legis, quæ nihil est aliud quàm « quædam rationis ordinatio ad bonum commune, et ab eo qui curam communitatis habet promulgata » (2).

1218. **De lege æternâ.** — Totus ordo moralis fundatur in lege æternâ et in lege naturali. Hæc promulgatur in conscientiâ; illa autem non cognoscitur nisi ratione, unà cum existentiâ et attributis Dei. Lex æterna est prima absolute, scilicet in ordine ontologico, cùm ab eâ procedant omnes leges; sed lex naturalis est prima in ordine psychologico, nam statim cognoscitur.

Quod ad legem æternam spectat, indubia est, cùm Deus sit legislator omnium, sed ab ipso Deo non distinguitur. Unde scribit S. Th.:

Nihil est aliud lex quàm dictamen practicæ rationis in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Mani-

(1) *Ibid.*, a. 3.
(2) 1a, 2æ, q. 90, a. 4.

festum est autem, supposito quòd mundus divinâ providentiâ regatur..., quòd tota communitas universi gubernatur ratione divinâ. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet æternum conceptum..., inde est quòd hujusmodi legem oportet dicere æternam (1).

1219. **Objectio.** — Omnis lex aliquibus imponitur. Sed non fuit ab æterno cui aliqua lex posset imponi.

Resp. — Omnia futura jam existunt apud Deum, in quantum sunt ab ipso cognita et præordinata. Sic igitur æternus divinæ legis conceptus habet rationem legis æternæ secundùm quòd a Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso præcognitarum (2).

1220. **De lege naturali.** — Sicut experientiâ constat, lex naturalis statim promulgatur ratione practicâ, scilicet conscientiâ, quæ illam ignorare non potest saltem quoad prima principia. Existentia autem hujus legis sic explicatur et demonstratur quasi *a priori :*

Cùm omnia quæ divinæ providentiæ subduntur a lege æternâ regulentur et mensurentur..., manifestum est quod omnia participant aliqualiter legem æternam, in quantum scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem, rationalis creatura excellentiori quodam modo divinæ providentiæ subjacet, in quantum et ipsa fit providentiæ particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsâ participatur ratio æterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem; et talis participatio legis æternæ in rationali creaturâ *lex naturalis* dicitur. Unde... (dicit Scriptura) : *Signatum est super nos lumen vultûs tui, Domine;* quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quàm impressio luminis divini in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quàm participatio legis æternæ in rationali creaturâ (3).

1221. **Lex naturalis, synderesis, conscientia moralis.** — Lex naturalis, in ratione nostrâ, licèt sit potiùs actus quàm habitus, dici potest quædam cognitio habitualis prin-

(1) *Ibid.*, q. 91, a. 1.
(2) *Ibid.*, a. 1.
(3) 1ª, 2æ, q. 91, a. 2.

cipiorum moralium, et tunc non videtur differre a synderesi. Conscientia autem moralis est actus vel etiam facultas quâ secundùm legem naturalem actus nostros judicamus (1).

1222. **Moralis naturalis primum principium.** — Multa sunt principia seu præcepta legis naturalis; sed omnia revocantur ad aliquod primum, scilicet: *Bonum est faciendum et malum vitandum.* Hoc enim statim exsurgit ex duabus primis notionibus ordinis practici et moralis : nempe ex notione boni honesti et mali quod ei opponitur. Unde scribit S. Th. :

Sicut ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicæ rationis, quæ ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practicâ est quod fundatur supra rationem boni; quæ est : Bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum præceptum legis, quòd bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum; et super hoc fundantur omnia alia præcepta legis naturæ, ut scilicet omnia alia facienda vel vitanda pertineant ad præcepta legis naturæ, quæ ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana (2).

1223. **Legis naturalis immutabilitas.** — Lex naturalis, cùm ipsam naturam humanam consequatur et oriatur ex lege æternâ, est immutabilis in se, quamvis explicari et determinari possit variis modis pro temporum diversitate. Ejus autem notitia est plus minusve mutabilis. Attamen legis naturalis prima principia non possunt a corde hominum aboleri, sive penitùs ignorari. Nam principia moralia eâdem evidentiâ fulgent quàm principia speculativa. Ista autem, cùm sint objectum intellectûs, qui errare non potest, negari mente non possunt, ut in logicâ dictum est (n. 242, etc.). Ergo a pari principia legis naturalis conscientiâ negari non possunt; unde error non occurrit nisi in conclusionibus plus minusve remotis (3).

1224. **Legis moralis immutabilitas negata est.** — Ex dictis liquet legem moralem esse immutabilem, quidquid

(1) 1a, 2æ, q. 94, a. 1.
(2) *Ibid.*, a. 2.
(3) Cf. S. Th., *ibid.*, a. 4, 5, 6.

dixerint sceptici et sensistæ, qui putant naturas esse nobis ignotas et omnes veritates esse relativas, vel etiam illi qui existimant omnes leges morales esse mere positivas ac proinde liberas. Eos omnes jam confutavimus ostendendo esse essentias immutabiles et a nobis cognoscibiles ac proinde esse veritates absolutas. Logica ergo et metaphysica scientiæ morali quoddam fundamentum præbent.

1225. **Legis naturalis sanctio.** — Lex naturalis divinâ sanctione non caret. Nam observatio vel transgressio hujus legis rationem meriti vel demeriti habet apud Deum, ut dictum est. Idem probatur ex sanctitate, sapientiâ et providentiâ Dei, qui discernere debet justos ab injustis omnesque subditos impellere ad leges implendas et finem obtinendum. Sane lex naturalis est vana, nisi sanctione proportionatâ roboretur.

Itaque sanctio legis naturalis futuram vitam respicere potissimùm debet atque consistere præsertim in consecutione vel amissione ultimi finis, id est, beatitudinis. Nam sanctio sufficiens legis naturalis non invenitur neque inveniri potest in hâc vitâ mortali, ubi sæpe virtuosi ab injustis et malis opprimuntur. Aliunde, finis ultimi consecutio vel amissio est solus effectus qui plane respondeat observationi vel transgressioni legis naturalis quâ omnes homines ad bonum perfectum ordinantur.

1226. **Objectio.** — Si pæna suprema transgressionis legis naturalis consisteret in amissione finis ultimi, jam hoc ipso esset æterna.

Resp. — Revera; et hæc conclusio philosophica veritatem fideì confirmat (cf. n. 968).

1227. **Cum lege naturali adsunt leges positivæ.** — Lex naturalis non sufficeret singulis hominibus et præsertim societati, nisi legibus positivis, sive humanis, sive divinis explicaretur vel determinaretur. Leges divinæ continentur Antiquo et Novo Testamento: hinc *Lex antiqua* et *Lex nova,* de quibus non est hìc agendum. Leges verò humanæ modò sunt explicationes seu conclusiones legis naturalis, modò sunt ejusdem determinationes. Unde a lege naturali tanquam ab ipsâ ratione semper aliquo modo derivantur. Apposite S. Th.:

Rationis prima regula est lex naturæ... Unde omnis lex humanitùs posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturæ derivatur. Si verò in aliquo a lege naturali discordet, jam non erit lex, sed legis corruptio. Sed sciendum est quòd a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari : uno modo sicut conclusiones ex principiis, alio modo sicut determinationes quædam aliquorum communium. Primus quidem modus similis est ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativæ producuntur ; secundo verò modo simile est quòd in artibus formæ communes determinantur ad aliquid speciale ; sicut artifex formam communem domûs necesse est quòd determinet ad hanc vel illam domûs figuram. Derivantur ergo quædam a principiis communibus legis naturæ per modum conclusionum ; sicut hoc quod est *non esse occidendum*, ut conclusio quædam derivari potest ab eo quòd est *nulli esse faciendum malum :* quædam verò per modum determinationis ; sicut lex naturæ habet quòd ille qui peccat puniatur, sed quòd tali pænâ vel tali puniatur, hoc est quædam determinatio legis naturæ. Utraque igitur inveniuntur in lege humanâ posita. Sed ea quæ sunt primi modi continentur in lege humanâ non tanquam sint solùm lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea quæ sunt secundi modi, ex solâ lege humanâ vigorem habent (1).

Ex his patet quòd leges humanæ, quatenus sunt conclusiones legis naturalis, non possunt mutari in contrarias nec aboleri ; secus autem, si sunt meræ determinationes legis naturalis, facilè mutantur pro temporum et populorum diversitate. Ejusmodi sunt multæ leges humanæ de regimine politico, de regimine proprietatis, de contractibus, de pænis.

1228. **De legum positivarum objecto et qualitatibus.** — Leges positivæ versantur circa ea quæ ad bonum commune conferre possunt. Unde « nulla virtus est de cujus actibus lex præcipere non possit. Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana præcipit, sed solùm de illis qui ordinabiles sunt ad bonum commune, vel immediate, vel mediate » (2). Unde etiam omnis lex sit aliquo modo universalis oportet (3). Reprobandæ sunt igitur leges quæ dicuntur *exceptionis*.

(1) Ia, 2æ, q. 95, a. 2.
(2) *Ibid.*, q. 96, a. 3.
(3) *Ibid.*, q. 96, a. 1.

Sane legis humanæ non est omnia vitia cohibere (1); sed oportet ut sit justa, honesta, possibilis secundùm naturam, secundùm patriæ consuetudinem, loco temporique conveniens, necessaria aut utilis, manifesta et pro communi civium utilitate scripta (2). Optandum est ut leges non sint innumeræ; nam « pessimæ reipublicæ plurimæ leges ». Necesse est adhuc leges humanas esse stabiles ita tamen ut progressum non impediant (3).

1229. **De legis obligatione**. — Leges humanæ justæ obligant in conscientiâ; injustæ autem aut aliunde invalidæ possunt obligare per accidens, propter scandalum vitandum aut alias circumstantias. Quam doctrinam sic tradit S. Th. :

Leges positæ humanitus vel sunt justæ vel injustæ. Si quidem justæ sint, habent vim obligandi in foro conscientiæ a lege æternâ, a quâ derivantur... Dicuntur autem leges justæ, et ex fine, quando scilicet ordinantur ad bonum commune; et ex auctore, quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis; et ex formâ, quando scilicet secundùm æqualitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune... Injustæ autem sunt leges dupliciter : uno modo per contrarietatem ad bonum commune e contrario prædictis : vel ex fine, sicut cùm aliquis præsidens leges imponit onerosas subditis, non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam; vel etiam ex auctore, sicut cùm aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem; vel etiam ex formâ, putà cùm inæqualiter onera multitudini dispensantur, etiamsi ordinentur ad bonum commune. Et hujusmodi magis sunt violentiæ quàm leges : quia, sicut Augustinus dicit... « lex esse non videtur, quæ justa non fuerit ». Unde tales leges non obligant in foro conscientiæ, nisi fortè propter vitandum scandalum vel turbationem; propter quod etiam homo juri suo debet cedere... Alio modo leges possunt esse injustæ per contrarietatem ad bonum divinum, sicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam, vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam; et tales leges nullo modo licet observare, quia, sicut dicitur (*Act.* IV), *obedire oportet Deo magis quàm hominibus* (4).

(1) *Ibid.*, q. 96, a. 2.
(2) *Ibid.*, q. 95, a. 3.
(3) *Ibid.*, q. 97, a. 2.
(4) 1a, 2æ, q. 96, a. 4.

1230. **De legibus pœnalibus.** — Omnes leges obligant in conscientiâ; nam homo legibus tenetur quatenus homo et dominus actuum suorum, ac proinde in conscientiâ. Unde non sunt leges *pure pœnales*. Sed dantur leges *mere pœnales*, quæ scilicet obligant solummodo ad subeundam pœnam si judex transgressorem legis ad hanc pœnam solvendam damnaverit. Quædam enim juste prohibentur lege humanâ in bonum commune, quæ naturâ suâ non sunt mala; et aliunde obligatio ad pœnam subeundam quandoque sufficere potest ut lex finem suum obtineat.

1231. **De consuetudine et lege.** — Modò consuetudo legem præcedit et quasi instituit, modò subsequitur et modificat aut etiam abolet. Optimæ leges ex usu sive consuetudine oriuntur, ut patet historiâ populorum; unde antiquæ leges dicebantur consuetudines (*coutumes*). Aliunde lex sicut consuetudine introducitur, ita desuetudine vel consuetudine contrariâ modificari aut aboleri potest. Quod contingit faciliùs si populus sit liber. Unde consuetudo debitis vestita conditionibus « et habet vim legis, et legem abolet, et est legum interpretatrix » ut ait S. Th., qui postea subdit :

Multitudo, in quâ consuetudo introducitur, duplicis conditionis esse potest. Si enim sit libera multitudo, quæ possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum, quod consuetudo manifestat, quàm auctoritas Principis, qui non habet potestatem condendi logem, nisi in quantum gerit personam multitudinis; unde licèt singulæ personæ non possint condere legem, tamen totus populus condere legem potest. Si verò multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem vel legem a superiori potestate positam removendi, tamen ipsa consuetudo in tali multitudine prævalens obtinet vim legis, in quantum per eos toleratur ad quos pertinet multitudini legem imponere; ex hoc enim ipso videntur approbare quod consuetudo introduxit (1).

(1) 1a, 2æ, q. 97, a. 3, ad 3.

CAPUT LXXIV

QUÆDAM SYSTEMATA MORALIA EXAMINANTUR

Verâ doctrinâ de principiis moralitatis expositâ, quædam systemata opposita breviter expendamus.

1232. **Utilitarismus : Hobbes et Bentham.** — Materialismo addictus, Hobbes asserit voluptatem sensibilem esse morum regulam. Sed cùm aliæ voluptates sint immediatæ et viliores, aliæ autem remotæ et meliores, vult istas ceteris anteponi, ut ipsa ratio suadet. Unde homo abstinere debet a multis voluptatibus propter delectationes nobiliores aut majores. Hinc utilitarismus, qui omnia hominis officia ex utilitate propriâ et bono sensibili uniuscujusque deducere conatur.

Hoc systema pessimum, quod omnibus vitiis sensismi et egoismi laborat, corrigere tentavit Bentham, distinguendo et ordinando varias delectationes secundùm earum intensitatem, durationem, certitudinem, proximitatem, fecunditatem, puritatem. Hinc *arithmetica moralis*, quâ variæ delectationes vel voluptates computantur et mensurantur. Distinxit etiam utilitatem publicam ab utilitate privatâ, voluitque illam alteri anteponi.

1233. **Critica.** — Sed Bentham non potest ex suis principiis demonstrare utilitatem publicam esse privatæ anteponendam; unde egoismun confutare non potest. Deinde *arithmetica moralis*, cùm voluptates seu delectationes sint diversi generis et maxime relativæ, est impossibilis et absurda. Ceterùm, bonum utile non potest esse ultimus finis et suffici in locum honesti, ut vidimus.

1234. **Kantii systema.** — Kantius quidem a bono honesto vel potiùs ab officio regulam morum vult accipere. Sed contendit hominem justum debere nonnisi hoc bonum honestum vel potiùs officium suum intendere in omnibus actibus suis, secluso omni alio bono, utili vel delectabili. Contendit præ-

sertim officium seu debitum (le *devoir*) esse principium boni honesti, non autem e converso bonum honestum esse principium officii; unde bonum esset honestum quia debitum, non autem esset debitum quia honestum. Aliis verbis regula suprema morum non esset accipienda ab objecto bono seu honesto, sed ab ipsâ voluntate, quæ per seipsam esset bona et bonitatem objecto conferret.

1235. **Critica.** — Gravissime erravit Kantius cùm explicare contendit bonum honestum per bonam voluntatem vel officium : nam, e converso, voluntas est bona quia adhæret bono honesto, quod ratio apprehendit; et officium declaratur per idem bonum, quod a nobis non dependet. Sane regula proxima morum est intra nos et non differt a ratione practicâ sive conscientiâ; sed regula prima non est intra nos, cùm non differat a lege æternâ et ab ipso Deo, ut dictum est. Ratio autem nostra mensuram et regulam accipere debet a veritate objectivâ. Unde conscientia, sive sit dubia, sive sit plus minusve erronea, debet fieri vera quantùm possibile est, quærendo verum et honestum, scilicet id quod est secundùm ordinem et voluntatem Dei. Ratio ergo vel voluntas humana non est sibimet lex, ut putavit Kantius, sed legem et mensuram accipit a supremo legislatore, qui Deus est.

Deinde falsum est quòd voluntas honesta non possit intendere bonum utile vel delectabile. Requiritur tantùm ut bonum utile vel delectabile ad honestum referatur.

1236. **Stuart Mill.** — Theoriam moralem plane contrariam proposuit Stuart Mill, qui existimavit ex amore boni utilis et delectabilis, sive ex amore sui, omnia officia societatis et amorem proximi perfectum oriri posse vi cujusdam associationis idearum et sensationum sive passionum. Exinde fieret ut vir perfecte honestus maxime delectaretur omnibus operibus virtutum, non exceptis virtutibus vel actibus generosissimis. Delectationes enim nobilissimas vir honestus distingueret ceterisque anteponeret.

1237. **Critica.** — Sed ex merâ associatione sensationum virtutes morales oriri non possunt, præsertim nobiliores,

quibus homo bonum commune bono privato anteponit nec recusat mori ad patriam serviendam aut proximum salvandum. Si opera præclara quæ virtutibus tribuuntur ex fontibus hujusmodi oriri possent, jam non essent operæ virtutum, sed opera mere naturalia, sicut actus animalium quæ pullos suos alunt, fovent atque tuentur etiam periculo mortis.

1238. **Spencer.** — Fere iisdem principiis insistens, Spencer contendit amorem proximi (quem vocant *altruisme*) ex amore sui (*egoïsme*) oriri posse; nec admittit distinctionem essentialem inter mores humanos et mores brutorum animalium; sed vi cujusdam evolutionis mores humani ex moribus brutorum educerentur.

1239. **Critica.** — Ut plura non dicam, tota hæc theoria fundatur in confusione animæ sensibilis cum animâ intellectivâ, sive sensûs cum intellectu; unde omnibus vitiis sensismi laborat et iisdem argumentis confutatur.

JUS NATURALE

CAPUT LXXV

DE JURE NATURALI IN GENERE : DE JURIUM ET OFFICIORUM FUNDAMENTO ; DE PRÆCEPTIS NEGATIVIS ET POSITIVIS

1240. **De jure : ejus species et proprietates.** — Jus (a voce jussum : jubere) est id quod justum est, id est, alteri debitum vel sibi. Hinc jus proprie dictum et officium : hoc est debitum alteri; illud autem est debitum sibi. Jus proprie dictum, subjective spectatum, est facultas moralis ad aliquid juste habendum vel agendum.

Sicut jam patet, jus respondet officio, eorumque relatio est ejusmodi ut dissociari non possint.

Ratione legis in quâ immediate fundatur, jus est *naturale* vel *positivum*. Jus positivum est *divinum* vel *ecclesiasticum* (sive canonicum), vel *civile*. Spectatâ personâ quæ illud habet, jus est *in re* vel *ad rem*, id est, in re possessâ vel ut res fiat propria. Distinguuntur etiam jura *personalia* (ex. gr. jus ad vitam) et jura *realia* (ex. gr. jus proprietatis); jura *innata* et jura *acquisita*, etc.

Proprietates juris tres numerantur : limitatio, collisio, coactio. 1° *Limitatio*. Nam omne jus limitem habet, cùm fundetur in lege aliquâ et hâc lege mensuretur. Lex autem determinatur *fine* quem intendit, *mediis* quæ huic fini sunt proportionata, et *circumstantiis*, seu aliorum juribus. — 2° *Collisio*. Nam, licèt jus non possit esse formaliter contra

jus, jura tamen quandoque videntur opposita, quatenus unum jus talem haberet effectum si ab alio jure hic effectus non impediretur. — 3° *Coactio*. Jus enim esset illusorium si debitor non posset cogi ad illud reddendum.

1241. **Debitum seu officium : ejus species.** — Juri respondet debitum seu officium. Officium est *negativum* (ex. gr. nemini est nocendum) vel *positivum* (ex. gr. obediendum est parentibus). Dicitur etiam *positivum*, si fundatur in lege positivâ, *naturale* autem si fundatur in lege naturali.

Distinguitur deinde officium juridicum seu *legale* et officium simpliciter *morale*. Quod sic explicat S. Th. :

Est duplex debitum, scilicet morale et legale... Debitum quidem legale est ad quod reddendum aliquis lege adstringitur; et tale debitum proprie attendit justitia, quæ est principalis virtus. Debitum autem morale est quod aliquis debet ex honestate virtutis (1).

His dictis, hæc statuimus de jurium et officiorum fundamento, necnon de præceptis negativis et positivis :

Thesis. — *Officium et jus non satis se explicant invicem, sed ambo fundantur in lege morali naturali. — Vis ergo non est principium jurium et officiorum. — Quæ nullo modo brutis animalibus tribui possunt, cùm ista legi morali subjici non possint. — Legis autem moralis naturalis præcepta negativa obligant absolute, in quâcumque necessitate. — Sed in præceptis positivis exceptiones occurrere possunt.*

1242. **Officium et jus. Quodnam sit primum ?** — Officium et jus se mutuò manifestant, ut jam diximus : sunt enim correlativa. Unde officium importat jus aliquod sive in aliâ personâ, sive etiam in eâdem ; et jus similiter quoddam officium importat. Ex his duobus jus videtur esse absolute seu ontologice prius ; nam jus se habet ad officium tanquam activum ad passivum. Præterea in Deo non sunt proprie officia, sed solummodo jura, ex quibus fluunt creaturarum officia. E converso, in creaturis, primò inveniuntur officia erga Deum ; et ex illis officiis jura præcipua uniuscujusque

(1) 2a, 2æ, q. 80.

(ex. gr. jus ad libertatem, ad proprietatem, ad honestam vitam agendam) maxime roborantur. Imò, omnia jura hominis fundantur quodam modo in officiis erga Deum. Unde si negantur jura Dei et officia hominum erga ipsum, ruit totum jus humanum.

Nunc autem si homines comparantur inter se, jura et officia non satis explicantur invicem, cùm sint correlativa; sed habent eamdem causam. Fundantur enim in eâdem lege morali et naturali quæ ordinat homines ad societatem efformandam, conferendo jura et imponendo officia. His et illis homines adunantur et eumdem finem consequuntur.

1243. **Vis non est principium jurium et officiorum.** — Rejicienda est igitur hypothesis invecta a materialistis (Hobbes), qui putant jura et officia ex vi sive coactione ortum habuisse. Unde adagium hodiernum : *La force prime le droit.* — Sane vis potest esse principium indirectum juris et officii, quatenus id quod fuit impositum vi et metu potest fieri deinde justum propter præscriptionem vel bonum commune vel alias causas ; sed nunquam ex vi ipsâ jus et officium oriri possunt.

1244. **Bruta animantia habentne jura ?** — Concludimus etiam ex dictis bruta animantia non habere jura neque officia proprie dicta, cùm legi morali subjici non possint, ex quâ et non aliunde jura et officia oriuntur. Neque proinde erga bruta animantia sunt proprie officia. Sed homo sibi debet uti eis secundùm rationem et mansuetudinem.

1245. **De vivisectione.** — Unde brutorum vivisectio, mutilatio aliaque ejusmodi non sunt absolute prohibenda; sed licita non evadunt nisi quatenus ad incrementum scientiæ vel ad alium finem honestum satis utilia sunt.

1246. **Legis naturalis præcepta negativa.** — Nunc rursus attendamus ad ipsam legem naturalem ejusque præcepta, quorum alia sunt negativa et alia positiva. Illa obligant in quâcumque necessitate. Necessitas autem triplex distinguitur : *extrema* (ex. gr. si subeunda est mors, vel servitus, vel nimia indigentia); *gravis* (si imminet morbus, vel diffamia,

vel amissio notabilis bonorum); *communis* (si mala quæ timentur adhuc minora sunt).

Porro nulla necessitas eximit ab adimplendo præcepto legis naturalis negativo. Nam nulla necessitas eximere potest ab actu intrinsece seu essentialiter malo; atqui actus prohibiti a lege naturali sunt ejusmodi, ut patet percurrendo varias prohibitiones : Non perjurabis, non falsum testimonium dices, non mæchaberis, etc. Hæc et alia ejusmodi sunt mala moralia intrinsece et ideo majora quàm mala physica quæcumque: mors, paupertas, etc. Unde nulla est excusatio. Quod confirmatur testimonio conscientiæ et praxi optimorum virorum, qui, omnibus temporibus, sententias hujusmodi laudaverunt: *Mori potiùs quàm fœdari. — Non sunt facienda mala ut eveniant bona.*

Profectò dubium occùrrere potest de quibusdam malis : utrùm sint absolute mala necne; sed dubium esse non potest de ipso malo vitando absolute, si intrinsece malum est.

1247. **Legis naturalis præcepta positiva.** — De præceptis positivis aliter dicendum est. Nam, propter circumstantias, præsertim propter necessitatem extremam vel gravem, actus præscriptus et bonus quatenus talis, evadere potest non præscriptus vel etiam malus. Huc spectant sequentia :

Considerandum est quòd, sicut præcepta negativa legis prohibent actus peccatorum, ita præcepta affirmativa inducunt ad actus virtutum. Actus autem peccatorum sunt secundùm se mali; et nullo modo boni fieri possunt, nec aliquo tempore, aut loco; quia secundùm se sunt conjuncti malo fini..., et ideo præcepta negativa obligant semper et ad semper. Sed actus virtutem non quolibet modo fieri debent, sed observatis debitis circumstantiis, quæ requiruntur ad hoc quòd sit actus virtuosus; ut scilicet fiat ubi debet, et quando debet, et secundùm quod debet. Et quia dispositio eorum quæ sunt ad finem attenditur secundùm rationem finis, in istis circumstantiis virtuosi actûs præcipue attendenda est ratio finis, quæ est bonum virtutis. Si ergo sit aliqua talis omissio alicujus circumstantiæ circa virtuosum actum quæ totaliter tollat bonum virtutis, hic actus contrariatur præcepto. Si autem sit defectus alicujus circumstantiæ quæ non totaliter tollat

... tutis, non

... pta posi-
... bus : per
... tum; per
... o semper
... tum vir-
... le.

... se avertit
... ositivum
... qui nun-
... que licet

... ut hæc
... præcipuis,

... *ti et cete-*
... *more Dei*
... *ur. — Im-*
... *particu-*
... *aturalem*
... *— Huic*
... *amplecti,*

... m. — Vox
... relatio-
... rum erga

Deum quæ hanc doctrinam consequuntur, sive virtutem quæ inclinat ad actus religionis, etc. Porro hìc intendimus officium religionis in genere et asserimus illud esse præstantissimum.

Etenim lege naturali homo tenetur bonum facere ac proinde ordinem servare. Atqui ordo rerum essentialiter requirit ut Ens excellentissimum quod est omnium rerum conditor et ultimus finis seu bonum perfectum, honoretur, serviatur et ametur supra omnia. Hinc præcipiuntur omnes actus religionis : adoratio, orationes, oblationes, sacrificia; et prohibentur idololatria, superstitio, impietas, blasphemia, perjurium.

Cùm religionis officia exsurgant necessariò et immediate ex ipsâ essentiâ Dei et ex ipsâ essentiâ hominis, hoc ipso sunt principia omnium officiorum. Unde in religione cetera officia fundantur. Revera ordines particulares servandi sunt propter ordinem supremum et universalem, qui oritur ex causâ primâ et fine ultimo; qui legitime principantur honorandi et serviendi sunt propter auctoritatem supremam. Itaque atheismus, quantùm in se est, totum ordinem moralem ac proinde ipsam societatem destruit. Unde etiam videmus religionis officium non fluere ex officiis quibus societas constituitur, ut putavit Pufendorf, sed potiùs hæc ab illo vim accipere.

Meritô igitur virtus religionis habetur ut prima omnium virtutum moralium. Ad rem S. Th. :

Ea quæ sunt ad finem sortiuntur bonitatem ex ordine in finem; et ideo quantò sunt fini propinquiores tantò sunt meliora. Virtutes autem morales... sunt circa ea quæ ordinantur in Deum sicut in finem. Religio autem magis de propinquo accedit ad Deum quàm aliæ virtutes morales, in quantum operatur ea quæ directe et immediate ordinantur in honorem divinum. Et ideo religio præeminet inter alias virtutes morales (1).

1249. **Religio consistit primùm in amore Dei supremo.** — Ut ex dictis patet, lex naturalis præcipit in primis ut Deus super omnia diligatur, utpote finis ultimus omnium et

(1) 2a, 2æ, q. 81, a. 6.

bonum perfectum. Erraverunt igitur Kantius et aliii qui putaverunt Deum esse quasi supra amorem hominis. Sed contra, amor absolutus veri, honesti, officii, amore Dei explicatur et ex illo profluit; nam sine Deo non esset verum, honestum, officium neque ulla creatura. Ergo lex naturalis consonat legi supernaturali divinæ caritatis. Quam doctrinam pulcherrimam sic tradit S. Th. :

A Deo duplex bonum accipere possumus, scilicet bonum naturæ et bonum gratiæ. Super communicatione autem bonorum naturalium nobis a Deo factâ fundatur amor naturalis quo non solùm homo in suæ integritate naturæ super omnia diligit Deum, et plus quàm seipsum, sed etiam quælibet creatura suo modo, id est, vel intellectuali, vel rationali, vel animali, vel saltem naturali amore; sicut lapides et alia quæ cognitione carent; quia unaquæque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quàm particulare bonum proprium : quod manifestatur ex opere; quælibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem utilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundùm quas cives pro bono communi dispendia et propriarum rerum et personarum interdum sustinent. Unde multò magis hoc verificatur in amicitiâ charitatis, quæ fundatur in communicatione bonorum gratiæ... (1) (Et alibi sic concludit) :

Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus, et homo, et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter secundùm id quod est, Dei est, sequitur quòd naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principaliùs diligat Deum quàm seipsum. Alioquin si naturaliter plus seipsum diligeret quàm Deum, sequeretur quòd naturalis dilectio esset perversa; et quòd non perficeretur per charitatem, sed destrueretur (2).

1250. **De superstitione**. — Religioni opponitur superstitio, tanquam error vel abusus. Aliquid potest esse superstitiosum duplici modo : 1o ratione objecti, si falsus Deus adoratur (hinc idololatria); 2o ratione modi, si aliquid perniciosum vel superfluum cultui vero et debito admiscetur. Unde dicit S. Th. : « Superstitio est vitium religioni oppositum secundùm excessum, non quia plus exhibeat in cultum divinum

(1) 2a, 2æ, q, 26, a. 3.
(2) 1a, q. 60. a. 5.

quàm vera religio, sed quia exhibet cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet. » (1).

1251. **Religio cultum importat.** — Nam cultus est religio practica, non est nisi pars religionis quæ actionem respicit.

Cultus autem sit tam externus quàm internus oportet. Nam totus homo, sive rationalis, sive sensibilis, debet ordinari ad Deum et sic omnimodo perfici. Insuper, cùm homo sit substantialiter unus, anima ejus sensibus et signis uti debet ad colendum Deum. Huc spectant sequentia :

Deo reverentiam et honorem exhibemus, non propter seipsum, quia ex seipso est gloriâ plenus, cui nihil a creaturâ adjici potest, sed propter nos, quia videlicet per hoc quòd Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subjicitur; et in hoc ejus perfectio consistit. Quælibet enim res perficitur per hoc quòd subditur suo superiori ; sicut corpus per hoc quòd vivificatur ab animâ, et aer per hoc quòd illuminatur a sole. Mens autem humana indiget, ad hoc quòd conjungatur Deo, sensibilium manuductione, quæ *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*... Et ideo in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis quasi signis quibusdam mens hominis excitetur ad spirituales actus, quibus Deo conjungitur. Et ideo religio habet quidem interiores actus quasi principales, et per se ad religionem pertinentes ; exteriores verò actus, quasi secundarios, et ad interiores actus ordinatos (2).

Deinde cultus debetur tam publicus seu socialis quàm privatus. Nam Deus est auctor societatis sicut singulorum hominum. Ex parte etiam hominis, oportet ut cultus sit publicus ; nam homo est ens sociale. Hinc dies festi et aliæ solemnitates quæ multùm ad pacem publicam et morum incrementum conferre possunt.

Ceterùm, quòd cultus debeat esse tam externus quàm internus, tam publicus quàm privatus patet consensu omnium populorum.

1252. **Objectiones.** — 1° Deus non indiget obsequiis creaturæ. Ergo vana sunt officia hominis erga Deum.

Resp. — Nego consequens et consequentiam ; nam, ut dic-

(1) 2a, 2æ, q. 92, a. 1.
(2) 2a, 2æ, q. 81, a. 7.

tum est, homo perficitur Deum colendo sicut oportet. Unde dicit S. Th. : « Deo non exhibetur aliquid propter ejus utilitatem, sed propter ejus gloriam, nostram autem utilitatem » (1).

2° Deus intuetur cor; unde non indiget cultu externo, qui proinde non est ei exhibendus.

Resp. — Nullo cultu indiget Deus ; cultus tamen Dei est necessarius, ut dictum est, præsertim cultus internus, cujus cultus externus est effectus naturalis et complementum. Aliunde cultu externo maxime indiget homo et præsertim societas.

1253. **De religione supernaturali.** — Ad religionem naturalem de quâ hucusque dictum est accedere potest et debet religio supernaturalis. Quæ ex duobus præsertim exsurgit : ex revelatione veritatum quæ rationis captum superant, et ex officiis novis et nobilioribus quæ hanc revelationem consequuntur. Quo pacto ad ordinem supernaturalem homo elevatur. Exinde exsurgit religio vere supernaturalis, quæ humano generi nunquam defuit præsertim post Christi revelationem. Hæc autem religio est omnino distincta a religione naturali, quam tamen confirmat vel etiam reparat, et mirabiliter perficit.

1254. **Revelationis et religionis supernaturalis convenientia.** — Jam alibi plura dicta sunt de necessitate morali fidei et revelationis, necnon de relationibus rationis ac fidei (n. 17 et 279). Hic iterum audiamus S. Th. :

Necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quamdam secundùm revelationem divinam præter philosophicas disciplinas, quæ ratione humanâ investigantur. Primò quidem, quia homo ordinatur ad Deum, sicut ad quemdam finem, qui comprehensionem rationis excedit... Finem autem oportet esse præcognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem quòd ei nota fierent quædam per revelationem divinam quæ rationem humanam excedunt. — Ad ea etiam quæ de Deo ratione humanâ investigari possunt necessarium fuit hominem instrui revelatione divinâ ; quia veritas

(1) 2a, 2æ, q. 81, a. 6, ad 2.

de Deo per rationem investigata, a paucis hominibus et per longum tempus et cum admixtione multorum errorum proveniret : a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quæ in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientiùs et certiùs proveniat, necessarium fuit quòd de divinis per divinam revelationem instruerentur (1).

1255. **Officia hominis quoad revelationem.** — Nunc facilè deducuntur hominis et præsertim philosophi officia quoad revelationem. Cùm revelatio ac proinde religio supernaturalis sit possibilis, debet inquirere cum maximo studio utrùm revelatio facta fuerit et religio supernaturalis instituta fuerit. Agitur enim de supremâ veritate et scientiâ, de maximis officiis necnon de propriâ salute; unde *indifferentismus* severissime reprobandus est. Deinde, cùm veram et perfectam religionem agnoverit, amplecti debebit.

CAPUT LXXVII

DE OFFICIIS ERGA SEIPSUM

Nihil·habet homo quod a Deo non acceperit. Unde animam suam et corpus suum ita regere debet ut hujus administrationis rationem reddere possit. Exinde oriuntur officia erga seipsum, de quibus sequentia asseruntur :

THESIS. — *Amor naturalis sui ipsius ordinatus sit oportet. — Unde primò unusquisque intellectum suum colere sive ornare debet prout fert sua conditio et datur possibilitas. — Quod ad voluntatem spectat, honestiora intendere oportet atque studere omnibus virtutibus. Quoad bona corporis, suicidium et mutilatio prohibentur jure naturæ; sed pulchrum est vitam impendere proximo; laudabile quoque est sensus ita mortificare ut pleniùs legibus rationis subdantur. — Denique homo jus habet naturale seipsum defendendi ab injusto aggressore; sed duellum nullo modo approbari potest.*

(1) I[a], q. 1, a. 1.

1256. **De amore sui ipsius.** — Amor sui ipsius est naturalis, sicut appetitus beatitudinis, et ideo non est liber. Unde non dicitur quòd homo seipsum amare debet, sed quòd seipsum amare debet secundùm ordinem sive rationem.

Porro hic ordo exigit ut amor Dei ac proinde honesti seu officii sit supremus. Quo pacto amor sui ipsius ejusmodi esse debet ut nunquam a Deo avertat, sed potiùs ad Deum, saltem aliquo modo, ordinet. Optimus enim amor sui ipsius fluit ex amore Dei super omnia. Pariter amor proximi; qui profluit etiam ex amore sui ipsius sed non tanquam ex causâ principali. Unde præceptum diligendi proximum sicut seipsum non significat quòd homo debet diligere proximum propter se ipsum, sed quòd amor proximi debet esse ad imaginem amoris sui ipsius. Ex his jam patet quòd non licet unquam peccare propter proximum, sed quòd non raró oportet in eum impendere vitam. Hic est ordo amoris naturalis et honesti ; hic est etiam ordo charitatis. Huc spectant ea quæ passim scribit S. Th. de ordine hujus virtutis. Sequentia seligimus :

Possumus loqui de charitate secundùm propriam rationem ipsius, prout scilicet est amicitia hominis ad Deum principaliter, et ex consequenti ad ea quæ sunt Dei; inter quæ etiam est ipse homo, qui charitatem habet ; et sic inter cetera quæ ex charitate diligit quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex charitate diligit. (Deinde subdit :)

Ad tertium dicendum quòd amantes seipsos vituperantur in quantum amant se secundùm naturam sensibilem, cui obtemperant ; quod non est vere amare seipsum secundùm naturam rationalem, ut sibi velint ea bona quæ pertinent ad perfectionem rationis ; et hoc modo præcipue ad charitatem pertinet diligere seipsum (1).

1257. **Officia quoad intellectum.** — Quod ad intellectum spectat, debet homo cognitionem veri, pulchri, boni et honesti consectari prout ei possibile est suæque conditioni convenit. Nam debet homo seipsum perficere quantùm potest; sed nullus progressus, nulla perfectio est possibilis, nisi priùs perficiatur intellectus seu ratio, quæ est facultas nobilissima. Quærenda est autem in primis cognitio optima et omnibus

(1) 2a, 2æ, q. 25, a. 4.

necessaria, scilicet cognitio Dei et veræ beatitudinis, cognitio naturæ humanæ, et omnium officiorum quibus homo obstringitur.

1258. **Officia quoad voluntatem.** — Deinde homo voluntatem suam perficere debet omni virtutum genere, utendo scilicet cognitione rerum et præsertim cognitione sui ipsius ut vitam semper honestiorem agat. Profectò licet atque etiam oportet semel et sæpius quærere utilia vel delectabilia, quidquid dixerint stoici; sed semper bona hujusmodi ordinanda sunt ad optima. Unde vir justus quotidie proficiet virtute et merito, sicut ætate et experientiâ.

1259. **Officia erga personam.** — Cum bonis intellectûs et voluntatis, adsunt bona corporalia, sicut sanitas et fortitudo. Quæ etiam maximo studio perficienda sunt aut saltem conservanda, præsertim apud pueros. Horum igitur educatio oportet ut sit simul intellectualis, moralis et physica. Corpus enim sanum est instrumentum perutile ad consequenda bona intelligibilia. Unde valde optandum est ut sit *mens sana in corpore sano.* — Sed hìc agere debemus speciatim de officio seipsum non occidendi et corporis integritatem servandi.

1260. **Suicidium et mutilatio sunt illicita.** — Multi pagani, in primis stoici, laudaverunt suicidium quod patratur ad vitandam infamiam vel senectutis infirmitates. Inter christianos, Pufendorf aliique putaverunt suicidium certis in casibus esse licitum. Nos autem asserimus suicidium esse prohibitum jure naturæ.

Nam qui se occidit peccat contra Deum, contra seipsum et contra societatem. Contra Deum : nam a Deo vitam accepit; unde eâ uti debet tanquam servus, non autem tanquam dominus. Contra seipsum : nam amittit vitam; hæc autem quo magis est infelix in præsenti, eo magis est principium meriti et æternæ felicitatis.

Contra societatem, cujus est pars : nam ei servire debet saltem operibus patientiæ et pietatis. Huc spectant sequentia :

Seipsum occidere est omnino illicitum, triplici ratione. Primò quidem quia naturaliter quælibet res seipsam amat ; et ad hoc pertinet quòd quælibet res naturaliter conservat

se in *esse*, et corrumpentibus resistit quantùm potest. Et ideo quòd aliquis seipsum occidat, est contra inclinationem naturalem, et contra charitatem, quâ quilibet debet seipsum diligere. Et ideo sui ipsius occisio semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem et contra charitatem existens. Secundò, quia quælibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis; et ita quod est, est communitatis; unde in hoc quòd seipsum interficit, injuriam communitati facit... Tertiò, quia vita est quoddam donum divinitùs homini attributum et ejus potestati subjectum qui occidit et vivere facit. Et ideo qui seipsum vitâ privat, in Deum peccat; sicut qui alienum servum interficit peccat in dominum cujus est servus; et sicut peccat ille qui usurpat sibi judicium de re sibi non commissâ. Ad solum enim Deum pertinet judicium mortis et vitæ... (1)

Propter easdem rationes mutilatio proprie dicta prohibita est jure naturali; unde non licet se privare aliquo membro nisi ad salvandam vitam (2).

1261. **Laudabilis immolatio sui ipsius.** — Sed, ut dictum est supra, verus amor sui ipsius optime concordat cum amore proximi et amore supremo Dei. Unde laudabile est et aliquando præcipitur animam ponere pro salute proximi sive corporali sive præsertim spirituali. Exinde actus eximii caritatis et fortitudinis. Ceterùm, qui vitam vovet pro suo proximo, non seipsum interficit sed permittit sui ipsius occisionem, prout ei imperat vel suadet virtus. Ad rem S. Th. :

Illud magis est ex caritate diligendum quod habet pleniorem rationem diligibilis ex charitate... Consociatio autem in plenâ participatione beatitudinis, quæ est ratio diligendi proximum, est major ratio diligendi quàm participatio beatitudinis per redundantiam, quæ est ratio diligendi proprium corpus. Et ideo proximum quantùm ad salutem animæ magis debemus diligere quàm proprium corpus. (Deinde subdit :)

Ad tertium dicendum quòd cuilibet homini imminet cura proprii corporis; non autem imminet cuilibet homini cura de salute proximi, nisi fortè in casu necessitatis; et ideo non est de necessitate caritatis quòd homo proprium corpus exponat pro salute proximi, nisi in casu quo tenetur ejus saluti providere; sed quòd aliquis sponte ad hoc se offerat pertinet ad perfectionem caritatis (3).

(1) 2a, 2æ, q. 64, a 5. — Cf. *Ibid.*, a. 3.
(2) 2a, 2æ, q. 65, ad 1.
(3) 2a, 2æ, q. 26, a. 5.

1262. **Propugnatur ascetimus.** — Cùm corpus propter animam sit amandum et fovendum, licita est, imò necessaria plus minusve et maxime laudabilis, corporis moderata castigatio ad frænandam concupiscentiam et animi in corpus imperium expeditius efficiendum. Dicitur tamen : « moderata castigatio » ; nam, ut ait S. Th. : « Si verò aliquis in tantum virtutem naturæ debilitet per jejunia, et vigilias, et alia hujusmodi, quòd non sufficiat debita opera exequi, pùtà prædicator prædicare, doctor docere, cantor cantare, et sic de aliis, absque dubio peccat » (1).

1263. **Jus defendendi seipsum.** — Adhuc ex dictis concludimus *licitum esse* interdum vim vi repellere usque ad necem aggressoris injusti, *servato tamen moderamine inculpatæ tutelæ.*

Nam qui habet a naturâ jus aliquid possidendi, habet etiam hoc ipso jus adhibendi media necessaria ad hoc jus servandum ; atqui fieri potest ut solum medium servandi suum jus sit occisio aggressoris; unde occisio aggresoris fieri potest licita. Hæc occisio autem non est homicidium morale; nam defensor non intendit nocere alteri nisi indirecte et modo justo. Præterea nullo officio adstringitur homo ut plus alterius vitæ consulat quâm suæ.

Dixi tamen : *servato moderamine...* Porro ad servandum moderamen inculpatæ tutelæ quatuor requiruntur : 1° ut vis opponatur in actu aggressionis nec suppetat alius modus evadendi ; — 2° ut non plus damni inferatur quàm necesse sit ad aggressionem frustrandam effectu ; — 3° ut inter vim quæ aggressori infertur et bonum quod sic defenditur sit proportio ; — 4° ut ea vis non ulciscendi animo inferatur sed propriæ tantùm defensionis gratiâ. Huc spectant ea quæ S. Th. scribit de rixâ :

In eo qui se defendit potest esse sine peccato, et quandoque cum peccato veniali, et quandoque cum peccato mortali, secundùm diversum motum animi ejus, et diversum modum se defendendi. Nam si solo animo repellendi injuriam illatam et cum debitâ moderatione se defendat, non est peccatum,

(1) Quodlibet v, a. 18.

nec proprie potest dici rixa ex parte ejus. Si verò cum animo vindictæ vel odii, vel cum excessu debitæ moderationis se defendat, semper est peccatum ; sed veniale quidem, quando aliquis levis motus odii vel vindictæ se immiscet, vel cùm non multùm excedit moderatam defensionem ; mortale autem, quando obfirmato animo in impugnantem insurgit ad eum occidendum, vel eum graviter lædendum (1).

Dixi etiam : *licitum esse*. Nam aliquando meliùs est non resistere sed tormenta et mortem pati sicut Christus et martyres. E converso, aliquando resistere oportet ne alii innocentes opprimantur.

1264. **Duellum approbari non potest.** — Duellum privatum, de quo solo hìc agitur, est insanum et illicitum jure naturæ.

Est *insanum*. Duellantes enim modò duello usi sunt loco juris et demonstrationis legalis (ita tempore medii ævi) ; modò duello usi sunt ad vindictam vel, ut aiunt, ad honorem resarciendum (ita hodie) ; modò tandem, ad solam vim vel fortitudinem ostendendam (ita lanistæ et gladiatores, apud Romanos). Sed absurdum est in locum juris vim sufficere ; deinde verus honor servatur virtute, non autem duello, in quo sæpe innocens vulneratur aut etiam necatur ; tandem ineptum est amittere vitam ad solam vim vel fortitudinem ostendendam.

Est *illicitum* jure naturæ. Nam nemo jus habet in vitam alienam, neque in vitam propriam ; unde duellantes peccant in Deum. Secundò peccant etiam in societatem : pertinet enim ad auctoritatem publicam defendere cives atque unicuique jus suum tribuere. Tertiò duellum maxima mala inducit : multorum occisionem, odia inter familias, etc.

Meritò igitur Ecclesia duellantes necnon eorum complices censuris gravissimis mulctavit (2).

Fere iisdem rationibus ostenditur quòd rixa est illicita jure naturæ. Nam rixa videtur esse, sicut duellum, « quoddam privatum bellum, quod inter privatas personas agitur, non

(1) 2a, 2æ, q. 41, a. 1.
(2) Vide tractatus de *Theologiâ morali*.

ex aliquâ publicâ auctoritate, sed magis ex inordinatâ voluntate » (1).

1265. **Objectio.** — Videtur hodie esse rationabile ac proinde licitum acceptare duellum ne timidi et abjecti animi nota incurratur.

Resp. — Non sunt facienda mala ut eveniant bona. Præterea duellum acceptare non est signum certum fortitudinis : vera enim et perfecta fortitudo est secundùm justitiam.

CAPUT LXXVIII

DE OFFICIIS ERGA PROXIMUM

Hic non agitur de officiis erga familiam vel societatem, sed tantùm de officiis uniuscujusque hominis erga alios homines quatenus sunt ei æquales, habentes scilicet eamdem originem et eumdem finem ultimum.

Thesis. — *Aliis hominibus debetur amor sicut seipso, non exceptis inimicis. — Unde jure naturæ prohibemur lædere proximi personam, sive libertatem, necnon ejus bona, famam vel honorem. Debentur etiam proximo veritas, bonum exemplum et benevolentia. — Denique homo sibi debet et præsertim Deo succurrere proximo in necessitatibus, unde justitia sine beneficentiâ et caritate non sufficit.*

1266. **De amore proximi.** — Non solùm lege christianâ caritatis, sed etiam lege naturali præcipitur amor proximi. Nam hic amor a naturâ ipsâ proficiscitur (siquidem homo est ens sociale) atque ordini rerum est omnino conformis. Unde etiam homines crudelissimi quærunt amicos ut eos diligant et cum eis convivant. Hic amor est ad imaginem amoris sui ipsius, ut alibi dictum est (n. 1256). Explicatur autem per similitudinem naturæ et finis. Similitudo enim, licèt per accidens possit esse causa invidiæ, est tamen per se causa

(1) S. Th., *ibid.*

amoris : modò amoris *amicitiæ*, et modò amoris *concupiscentiæ*, ut explicat S. Th. :

Similitudo, proprie loquendo, est causa amoris. Sed considerandum est quòd similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter : uno modo, ex hoc quòd utrumque habet idem in actu, sicut duo habentes albedinem dicuntur similes; alio modo, ex hoc quòd unum habet in potentiâ et in quâdam inclinatione illud quod aliud habet in actu... Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiæ, seu benevolentiæ ; ex hoc enim quòd aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodam modo unum in formâ illâ ; sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine; et ideo affectus unius tendit in alterum sicut in unum sibi, et vult ei bonum sicut et sibi. Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiæ vel amicitiam utilis seu delectabilis... (1).

1267. **De amore inimicorum.** — Inimici non sunt excipiendi ab illo amore qui omnibus hominibus debetur ; nam hic amor naturalis non fundatur in quodam merito individuali, sed in dignitate et similitudine naturæ. Unde quod dicit S. Th. de caritate erga inimicos, id etiam dicendum est, mutato ordine, de amore naturali inimicorum :

Dilectio inimicorum tripliciter potest considerari : uno quidem modo, ut inimici diligantur in quantum sunt inimici ; et hoc est perversum et caritati repugnans, quia hoc est diligere malum alterius. Alio modo potest accipi dilectio inimicorum quantùm ad naturam, sed in universali ; et sic dilectio inimicorum est de necessitate caritatis, ut scilicet aliquis diligens Deum et proximum ab illâ generalitate dilectionis proximi inimicos suos non excludat. Tertio modo potest considerari dilectio inimicorum in speciali, ut scilicet aliquis in speciali moveatur motu dilectionis ad inimicum ; et istud non est de necessitate caritatis absolute, quia nec etiam moveri motu dilectionis in speciali ad quoslibet homines singulariter est de necessitate caritatis, quia hoc esset impossibile. Est tamen de necessitate caritatis secundùm præparationem animi, ut scilicet homo habeat animum paratum ad hoc quòd in singulari inimicum diligeret, si necessitas occurreret. Sed quòd absque articulo necessitatis homo etiam hoc actu impleat ut diligat inimicum propter Deum, hoc pertinet ad perfectionem caritatis (2).

(1) 1a, 2æ, q. 27, a. 3.
(2) 2a, 2æ, q. 25, a. 8.

1268. **Officia erga personam.** — Ex amore aliis debito sequitur quòd non licet proximi personam lædere, eam privare libertate aut aliis bonis quibus juste fruitur. Nam aliquem amare idem est ac velle ejus beatitudinem ac proinde omnia bona quæ sunt necessaria vel utilia ad consequendum beatitudinem. Porro voluntate ejusmodi plane excluditur intentio lædendi. Unde, sicut amor sui ipsius includit voluntatem non lædendi seipsum, ita amor proximi includit voluntatem eum non lædendi ullo modo quoad corpus vel animam. Igitur amor proximi semper amorem sui ipsius imitatur. Hinc mandatum Domini : *Diliges proximum sicut te ipsum*, quod non differt a voce conscientiæ : *Quod tibi fieri non vis alteri non facias.*

Quinam verò sint modi varii et præcipui proximum lædendi, apparet ex ipsis bonis. Sunt bona corporis; hinc præceptum : Non occides, non percuties, etc. Sunt bona morum; hinc : Non scandalizabis, præsertim pueros. Sunt bona fortunæ; hinc : Non furaberis. Sunt denique bona animæ, veritatis, famæ et honoris; hinc : Non mentieris; non detrahes; non injuriam facies. Quæ præcepta Decalogo continentur.

1269. **Mendacium est semper illicitum.** — Quod spectat ad veritatem proximo debitam, mendacium est semper illicitum. Mendacium autem communiter definitur : « Locutio vel significatio contra mentem cum voluntate fallendi ». Triplex distinguitur : 1° *damnosum* seu perniciosum, quod est grave vel leve pro ratione damni quod proximo infertur ;— 2° *officiosum*, quod ad bonum utile profertur; — 3° *jocosum*, quod fit ex joco, ideoque ad bonum delectabile (1). Porro asserimus contra Grotium aliosque mendacium proprie dictum esse intrinsece malum. Quod sic demonstrat S. Th. :

Illud quod est secundùm se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum et licitum : quia ad hoc quòd aliquid sit bonum requiritur quòd omnia recte concurrant. Bonum enim est ex integrâ causâ, malum verò est ex singularibus defectibus... Mendacium autem est malum ex genere : est enim actus cadens super indebitam materiam. Cùm enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est et indebitum

(1) Cf. S. Th., 2a, 2æ, q. 110, a. 2.

quòd aliquis voce significet id quod non habet in mente. Unde Philosophus dicit... quòd « mendacium est per se pravum et fugiendum; verum autem est bonum et laudabile ». Unde omne mendacium est peccatum, sicut etiam Augustinus asserit (lib. Contra mendacium, cap. I) (1).

Accedit quòd mendacium ex naturâ suâ, id est, ex fine operis (quidquid sit de fine operantis) tendit in destructionem societatis, cùm tota societas in fide mutuâ fundetur.

Propter easdem rationes reprobandæ sunt mendacii omnes formæ : hypocrisis, simulatio, jactantia, etc. (2).

1270. **Objectio.** — Eodem jure et eâdem ratione prohibentur homicidium et mendacium. Sed homicidium vel potiùs occisio proximi fieri potest licita. Ergo a pari mendacium quandoque est licitum.

Resp. — Nego paritatem. Nam homicidium non est nisi quatenus læditur jus proximi ad vitam ; unde licet occidere in bello justo vel quando arcetur aggressor injustus. Sed mendacium proprie dictum est semper inordinatum, eoque semper læditur jus proximi ad veritatem.

1271. **De bono exemplo et scandalo.** — Unusquisque jus habet ut bona quibus juste fruitur non lædantur. Porro bona animæ et præsertim bona virtutis sunt multò majora quàm corporis. Unde prohibetur scandalum quod est « dictum, vel factum minùs rectum, præbens occasionem ruinæ » (3). Scandalo opponitur bonum exemplum et speciatim correctio fraterna (4). Hæc omnia officia profluunt ex amore qui debetur proximo secundùm legem naturalem et maxime ex amore debito secundùm legem caritatis.

1272. **Officia beneficentiæ et caritatis.** — Amor qui proximo debetur, aperte includit non solùm aliquid negativum, scilicet voluntatem non lædendi, sed etiam aliquid positivum, scilicet voluntatem benefaciendi, prout possibile et rationabile est. Attamen, ut patet, actus beneficentiæ vel

(1) 2a, 2æ, q. 110, a. 3.
(2) *Ibid.*, q. 111-113.
(3) 2a, 2æ, q. 43 et seq.
(4) 2a, 2æ, q. 33.

caritatis, non debentur, saltem plerumque, ex officio perfecto, sed imperfecto. Huc spectant ea quæ scripsit S. Th. de beneficentiâ, misericordiâ et eleemosynâ (1).

CAPUT LXXIX

DE JURIBUS PRÆCIPUIS HOMINIS : QUOAD LIBERTATEM, FRUCTUM LABORIS ET PROPRIETATEM ; DE JURE ASSOCIATIONIS

De juribus præcipuis hominis, quæ ab ejus officiis non separantur, præsertim ab officio prosequendi finem ultimum, hæc asseruntur.

THESIS. — *Servitus, etiam moderata, est plus minusve juri naturali contraria. — Porro homo liber jus habet in fructus sui laboris, quos nemini licet acquirere viliori pretio, abutendo necessitate in quâ opifex potest esse constitutus. — Jus est etiam naturale acquirendi et possidendi bona mobilia vel immobilia. — Hæc divisio bonorum est utilis et necessaria generaliter ; unde communismus est erroneus. — At jus naturale varia proprietatis regimina admittere potest pro tempore, populo vel aliis circumstantiis. — Sub regimine optimo, proprietates minimæ protegendæ sunt in primis, non impeditâ libertate peritiorum et honestiorum civium. — Inter jura hominis naturalia omittendum non est jus associationis.*

1273. **Servitus secundùm jus naturale.** — Duplex est præsertim servitus. Alia est quæ viguit apud paganos, qui dominium proprietatis in suos servos sibi vindicabant eosque tanquam vile pecus habebant. Hæc servitus, cùm sit impia et omnis generis vitiorum causa, est absolute contra jus naturale. Pariter reprobanda est servitus quæ viget apud quosdam mahumetanos ; maxime etiam damnandum est et reprimendum odibile commercium nigritarum qui libertate suâ privantur et venumdantur.

(1) 2a, 2æ, q. 30-33.

Sed alia est servitus quæ ab Ecclesiâ quandoque tolerata est et consistit solummodò in alienatione perpetuâ propriæ operæ eâ conditione ut omnia jura essentialia personæ (jus ad vitam honestam, etc.) serventur et protegantur.

Nam, secundùm doctrinam constantem Ecclesiæ, anima christiana non debet esse serva nisi Dei. Unde dicit S. Th. : « Servitus quâ homo subjicitur, ad corpus pertinet, non ad animam, quæ libera manet » (1). Porro hæc servitus non videtur absolute et essentialiter contra jus naturale ; unde potuit induci ex justis causis : *ex pacto, ex jure belli, ex delicto*.

Attamen, servitus etiam mitissima non videtur satis consonare juri naturali. Unde meritò apud populos christianos penitùs abrogata est.

1274. **Hypnotismus secundùm jus naturale**. — Nunc iterum nonnulla dicenda sunt de hypnotismo quatenus jus naturale lædere potest. In suggestione enim hypnoticâ (v. n. 641 et seq., 971), hypnotizatus videtur quandoque privari omni libertate, sive externâ, sive internâ, ita ut imaginetur, velit et agat quidquid voluerit hypnotizans. Unde, fatentibus viris peritis de hypnotismo et de jure civili, hypnotizatus non est ampliùs suorum actuum dominus ac proinde illi imputari non debent ea quæ in somno hypnotico patraverit. Imò usu frequenti hypnotismi contingit ut patiens fiat quasi servus et res agentis et omnem voluntatem propriam amittat.

Porro hæc nova servitus, ut patet, adversatur juri naturali, præsertim cùm sit servitus non solùm corporis, sed etiam animæ. Unde omnino illicita est tum ex parte agentis, tum ex parte patientis.

1275. **Jus naturale hominis in fructus proprii laboris. De salario**. — Homo, cùm sit causa et dominus suorum actuum et operum, habet jus naturale in fructus sui laboris. Unde etiam potest alteri alienare vel locare laborem suum gratiâ alicujus pretii, quod vocatur *salarium*, si agitur de labore opificum. Porro oportet salarium esse justum, id est,

(1) 2^a, 2^æ, q. 104, a. 6, ad 1.

æquivalere labori qui præstatur. Sed hic asserimus speciatim nemini licere viliori pretio acquirere laborem vel fructus laboris alterius, qui est in necessitate constitutus. Unde justum salarium non determinatur solummodo lege quæ dicitur *de l'offre et de la demande*. Nam supra voluntates contrahentium adest lex superior vi cujus nemo potest cedere de jure suo, quando hoc pacto fit impotens ad implendum officium suum sive erga seipsum sive erga alios. Quod plane demonstratur in Encyclica *Rerum novarum :*

Rem hoc loco attingimus sat magni momenti : quæ recte intelligatur necesse est, in alterutram partem ne peccetur. Videlicet salarii definitur libero consensu modus : itaque dominus rei, pactâ mercede persolutâ, liberavisse fidem, nec ultra debere quidquam videatur. Tunc solùm fieri injuste, si vel pretium dominus solidum, vel obligatas artifex operas reddere totas recusaret : his caussis rectum esse potestatem politicam intercedere, ut suum cuique jus incolume sit, sed præterea nullis. — Cui argumentationi æquus rerum judex non facilè, neque in totum assentietur, quia non est absoluta omnibus partibus ; momentum quoddam rationis abest maximi ponderis. Hoc est enim operari exercere se rerum comparandarum caussâ, quæ sint ad varios vitæ usus, potissimumque ad tuitionem sui necessariæ : *In sudore vultûs tui vesceris pane* (Gen., III, 19). Itaque duas velut notas habet in homine labor naturâ insitas, nimirum ut *personalis* sit, quia vis agens adhæret personæ atque ejus omnino est propria a quo exercetur et cujus est utilitati nata ; deinde ut sit *necessarius*, ob hanc caussam, quòd fructus laborum est homini opus ad vitam tuendam : vitam autem tueri ipsa rerum cui maxime parendum natura jubet. Jamvero si ex eâ dumtaxat parte spectetur quòd personalis est, non est dubium quin integrum opifici sit pactæ mercedis angustiùs finire modum : quemadmodum enim operas dat ille voluntate, sic et operarum mercede vel tenui vel plane nullâ contentus esse voluntate potest. Sed longe aliter judicandum si cum ratione *personalitatis* ratio conjungitur *necessitatis*, cogitatione quidem non re ab illâ separabilis. Reapse manere in vitâ, commune singulis officium est, cui scelus est deesse. Hinc jus reperiendarum rerum quibus vita sustentatur, necessariò nascitur : quarum rerum facultatem infimo cuique non nisi quæsita labore merces suppeditat. Esto igitur, ut opifex atque herus libere in idem placitum ac nominatim in salarii modum consentiant : subest tamen semper aliquid ex justitiâ naturali, idque liberâ paciscentium voluntate majus et antiquius, scilicet alendo opifici, frugi quidem et bene morato, haud impa-

rem esse mercedem oportere. Quòd si necessitate opifex coactus, aut mali pejoris metu permotus, duriorem conditionem accipiat, quæ, etiamsi nolit, accipienda sit, quod a domino vel a redemptore operum imponitur, istud quidem est subire vim, cui justitia reclamat » (1).

1276. **De jure proprietatis.** — Proprietas definiri potest : dominium seu facultas disponendi libere, cum exclusione aliorum, de re aliquâ ejusque utilitate. Porro asserimus hominem jure naturali posse acquirere et possidere dominio perfecto stabiles proprietates ; imò homines teneri officio naturæ ad divisionem proprietatum. Quapropter communismus sive socialismus omnino rejiciendus est.

1277. **Communismi confutatio.** — Etenim secundùm legem naturalem, homo jus habet in laborem suum et opera sua, ac proinde ex. gr. in domum quam ædificavit, in agrum quem coluit et in alia bona quæ labore suo vel justo pretio acquisivit. Hic nexus inter causam et effectum est moralis ac proinde jus, propter personam quæ est causa libera. Ex aliâ parte, secundùm legem naturalem, homo jus habet atque simul officium vitam propriam conservandi, familiæ suæ providendi, seipsum et pueros suos perficiendi. Porro jura et officia hujusmodi important jus acquirendi et possidendi domum, agros vel alia bona. Unde jam videtur necessaria aliqua divisio proprietatum, in statu præsenti generis humani. Quam necessitatem ostendit S. Th. triplici ratione :

Licitum est quòd homo propria possideat. Est etiam necessarium ad humanam vitam propter tria : primò quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit quàm id quod est commune omnium vel multorum ; quia unusquisque laborem fugiens relinquit alteri id quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum : alio modo, quia ordinatiùs res humanæ tractantur, si singulis imminet propria cura alicujus rei procurandæ ; esset autem confusio, si quilibet indistincte quælibet procuraret : tertiò, quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque suâ contentus est.

(1) Enc. *Rerum novarum* die 15 maii 1891. — Cf. *Etudes sociales*, n. 51.

Unde videmus quòd inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident frequentiùs jurgia oriuntur (1).

1278. **Conclusio. Juris proprietatis origo.** — Ex his concludimus jus stabilis proprietatis non oriri ex legibus humanis, ut volebant Hobbes, Montesquieu, Mirabeau, neque ex contractu (Pufendorf, Grotius), licèt contractibus et legibus humanis illud jus determinetur et applicetur. Unde nulla auctoritas humana potest civibus denegare per se jus acquirendi et servandi stabiles proprietates, neque sancire inter cives communitatem proprietatum. Jus enim acquirendi et possidendi est a naturâ ipsâ ac proinde a Deo; non quòd natura ipsa determinaverit possessiones singulas (sub hoc respectu enim omnia sunt communia) : sed natura sive ordo requirit, spectato statu præsenti, aliquam divisionem possessionum.

1279. **Regiminum proprietatis varietas.** — Ex dictis concludimus etiam varia proprietatis regimina, non exceptis oppositis inter se, consonare posse juri naturali. Jus enim naturale potest diversis modis determinari pro tempore et populo. Et revera, aliud, ex. gr., fuit regimen proprietatis apud Hebræos, aliud apud Romanos, aliud tempore medii ævi ; aliud hodiernum. Sed illud perfectius est quo magis juvantur cives et societas ipsa ad obtinendum finem suum.

1280. **Minimæ proprietates tuendæ sunt in primis.** — Porro, sub regimine optimo proprietatis minimas possessiones maxime tueri oportet, ita ut cives pauperes facilè possint eas acquirere, faciliùsque servare atque filiis suis transmittere. Optandum est enim ut familiæ nunquam destituantur aliquâ possessione. Quanta commoda sperare licet ex hoc capite indicat Encyclica *Rerum novarum* (2).

1281. **De jure associationis.** — Jus associationis oritur immediate ex jure naturali, non autem ex lege civili, ut optime demonstrat Encyclica *Rerum novarum :*

(1) 2a, 2æ, q. 66, a. 2. — Cf. Enc. *Rerum novarum*, ubi socialismus confutatur.
(2) Cf. l'Encyclique (traduction autorisée) dans les *Etudes sociales*, n. 53-56.

Virium suarum explorata exiguitas impellit hominem atque hortatur, ut opem sibi alienam velit adjungere. Sacrarum litterarum est illa sententia: *Meliùs est duos esse simul quàm unum : habent enim emolumentum societatis suæ. Si unus ceciderit, ab altero fulcietur. Vœ soli : quia cùm ceciderit non habet sublevantem se* (Eccl , IV, 9-12). Atque illa quoque : *Frater, qui adjuvatur a fratre, quasi civitas firma* (Prov. XVIII, 19). Hac homo propensione naturali sicut ad conjunctionem ducitur congregationemque civilem, sic et alias cum civibus inire societates expetit, exiguas illas quidem nec perfectas, sed societates tamen... Nunc verò quanquam societates privatæ existunt in civitate, ejusque sunt velut partes totidem, tamen universe ac per se non est in potestate reipublicæ ne existant prohibere. Privatas enim societates inire concessum est homini jure naturæ : est autem ad præsidium juris naturalis instituta civitas, non ad interitum ; eaque si civium cætus sociari vetuerit, plane secum pugnantia agit, propterea quòd tam ipsa quàm cætus privati uno hoc e principio nascuntur, quòd homines sunt naturâ congregabiles (1).

Attamen, si aliqua societas prosequeretur finem inhonestum et contrarium bono communi, auctoritas publica eam impedire vel dissolvere posset. Unde pergit Encyclica :

Incidunt aliquando tempora cùm ei generi commnuitatum rectum sit leges obsistere; scilicet si quidquam ex instituto prosequatur quod cum probitate, cum justitiâ, cum reipublicæ salute aperte dissideat. Quibus in caussis, jure quidem potestas publica quominus illæ coalescant impediet : jure etiam dissolvet coalitas...

Porro inter societates quæ videntur esse naturâ suâ oppositæ bono communi, computandæ sunt societates secretæ, ac proinde secta Massonum, quæ multoties a Summis Pontificibus damnata est (2).

CAPUT LXXX

DE CONTRACTIBUS ET SPECIATIM DE MUTUO ET USURA, DE LUDO

1282. **De contractibus in genere ; eorum species.** — Contractus est quasi lex particularis quam contrahentes sibi

(1) *Ibid.*, paulò infra.
(2) V. Encycl. *Humanum genus*, de sectâ Massonum (20 apr. 1884).

dant; unde nova jura et officia oriuntur. Definiri potest : Consensus expressus duabus vel pluribus personis quo una saltem se obligat ad aliquid dandum vel faciendum; vel clariùs fortè : Conventio per quam unus aut plures se obligant erga unum aut plures alios ad aliquid dandum, faciendum vel omittendum.

Contractus alii sunt *nominati* (ex. gr. venditio, locatio, depositum) et alii *innominati* (qui sic designantur : *do ut des; do ut facias; facio ut des; facio ut facias).*

Deinde alii sunt *bilaterales* et alii *unilaterales*. Illi, qui dicuntur etiam *synallagmatici*, vel *onerosi*, habentur quando unus aut plures se obligant erga unum aut plures pariter obligatos, ut in permutatione; unde obligatio est reciproca. Contractus autem unilaterales, qui dicuntur etiam *gratuiti* vel *beneficentiæ*, habentur quando aliquis ex contrahentibus aliquid alteri tribuit, nihil ab eo ex obligatione exigens (ita in donatione et promissione). Contractus dicuntur *aleatorii* quando contrahentes aleam adeunt (ita in ludo). — Hìc solummodò de *mutuo*, de *usurâ* et de *ludo* nonnulla dicènda sunt.

1283. **De mutuo.** — Mutuum est contractus onerosus quo aliquis rem primo usu consumptibilem alteri tradit cum obligatione rem similem reddendi statuto tempore atque in eâdem specie et bonitate. Objectum mutui sunt frumentum, vinum et alia ejusmodi, et etiam argentum sive pecunia; nam usu consumuntur aut saltem alienantur (si agitur de pecuniâ vel argento). Porro quæstio difficilis movetur de argento : Utrùm liceat lucrum (sive usuram lato sensu) percipere ex mutuo, et quid requiritur ut lucrum ejusmodi sit licitum? Sic respondetur :

Thesis. — *Non licet lucrum ex mutuo percipere vi seu ratione mutui; — sed licita est perceptio lucri ex mutuo, si adsit aliquis titulus extrinsecus. — Alioquin, lucrum perceptum est usura proprie dicta. — Generatim loquendo, si argentum vel capitale non est majoris valoris quàm labor qui eo utitur ad fructus producendos, non licet ex hoc argento vel capitali percipere lucrum majus dimidiâ parte fructuum.* —

Inhonestum est ex ludo ditescere; quòd si fraus cum ludo conjungatur, restituere oportet.

1284. **Non licet lucrum ex mutuo percipere vi ipsius mutui.** — Nam usus non potest separari a re mutuatâ et vendi separatim, ut fit ex. gr. in locatione domûs. Quod sic explicat S. Th.:

Accipere usuram pro pecuniâ mutuatâ est secundùm se injustum, quia venditur id quod non est; per quod manifeste inæqualitas constituitur, quæ justitiæ contrariatur. Ad cujus evidentiam sciendum est quòd quædam res sunt quarum usus est ipsarum rerum consumptio; sicut vinum consumimus eo utendo ad potum, et triticum consumimus, eo utendo ad cibum. Unde in talibus non debet seorsùm computari usus rei a re ipsâ; sed cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res, et propter hoc in talibus per mutuum transfertur dominium. Si quis ergo seorsùm vellet vendere vinum, et vellet seorsùm vendere usum vini, venderet eamdem rem bis, vel venderet id quod non est; unde manifeste per injustitiam peccaret. Et simili ratione injustitiam committit qui mutuat vinum aut triticum petens sibi dari duas recompensationes, unam quidem restitutionem æqualis rei, aliam verò pretium usûs quod *usura* dicitur. Quædam verò sunt quorum usus non est ipsa rei consumptio; sicut usus domûs est inhabitatio, non autem dissipatio. Et ideo in talibus seorsùm potest utrumque concedi, putà cùm aliquis tradit alteri dominium domûs, reservato sibi usu ad aliquod tempus; vel e converso cùm quis concedit alicui usum domûs, reservato sibi ejus dominio. Et propter hoc licite potest homo accipere pretium pro usu domûs, et præter hoc petere domum accommodatam, sicut patet in conductione et locatione domûs. Pecunia autem... principaliter est inventa ad commutationes faciendas; et ita proprius et principalis pecuniæ usus est ipsius consumptio, sive distractio, secundùm quòd in commutationes expenditur. Et propter hoc secundùm se est illicitum pro usu pecuniæ mutuatæ accipere pretium quod dicitur *usura;* et sicut alia injuste acquisita tenetur homo restituere, ita restituere tenetur pecuniam quam per usuram accepit (1).

1285. **Objectiones.** — 1° Pecunia fructificat; unde ille qui pecuniam commodavit jus habet in fructus et usuram percipere potest.

(1) 2a, 2æ, q. 78, a. 1.

Resp. — Non ipsa pecunia fructificat, sed ager, vel domus vel alia ejusmodi quæ pecuniâ emuntur. Unde si licet accipere usuram ex pecuniâ commodatâ, hoc est propter titulum mutuo extrinsecum.

2° Leges civiles, imò leges ecclesiasticæ, perceptionem usuræ moderatæ permittunt.

Resp. — Leges civiles permittunt usuræ perceptionem propter titulos extrinsecos; secus essent injustæ et invalidæ. Ecclesia autem tolerat potiùs quàm permittit et approbat.

1286. **Quomodo usuræ perceptio fit legitima.** — Rationes verò sive tituli extrinseci quibus usuræ perceptio fit legitima numerantur quatuor : 1° *Damnum emergens* seu detrimentum quod patitur mutuans occasione mutui quod præstitit; — 2° *Lucrum cessans*, scilicet id quod mutuans, servando sortem, lucratus fuisset; — 3° *Periculum sortis*, scilicet timor justus ne sors recuperari nequeat; — 4° *Lex civilis*, quæ usuræ perceptionem permittit. Additur etiam *vœna conventionalis*, quæ consistit in hoc quòd mutuatarius se obligat ad solvendum aliquid supra sortem, si tempore statuto illam non restituat.

Titulus autem legis civilis a pluribus ita explicatur quasi auctoritas civilis, ad fovendum commercium, posset transferre aliqua bona subditorum de uno in alium. Sed fortè meliùs dicitur quòd, attentis circumstantiis temporum, inprimis facilitate negotiandi et commutandi pecuniam pro bonis fructiferis, adsunt communiter tituli extrinseci ad percipiendam usuram. Unde potestas civilis determinare potest usuram legitime percipiendam. Hinc, saltem, aliquo modo, explicantur jura quæ hodie tribuuntur bonis quæ dicuntur *capitaux*, vel potiùs iis qui bonis ejusmodi fruuntur. Sed hæc jura componenda sunt cum juribus laboris, id est, eorum qui laborem suum locant.

1287. **Regula generalis de juribus capitalis et laboris.** — Porro nobis videtur quòd jura capitalis (capital) et laboris (travail) sunt æqualia, quatenus ea bona quæ dicuntur capitalia et non nisi per laborem fructificant (agri, instrumenta, machinæ, etc. pecunia quâ omnia utilia emuntur)

ipsa sunt fructus laboris. Unde, si capitale et labor videntur concurrere secundùm eamdem proportionem ad quosdam fructus producendos, videntur etiam jura utriusque in fructus istos æqualia esse. Attamen, ut patet, oportet generatim ut illi qui laborem præstant, mox sui laboris fructus percipiant. Hinc *salarium* de cujus fixatione jam dictum est (n. 1275). Unde illi qui capitale præstant, majores fructus in posterum percipere poterunt (1).

1288. **Jura laborum diversi generis.** — Juribus capitalis et laboris sic determinatis in genere, nonnulla dicenda sunt de juribus diversorum laborum. Nam, ex. gr., alius est labor alicujus periti de medicinâ vel de jure, et alius labor opificis vel coloni. Non minùs enim differunt inter se labores societati humanæ utiles quàm scientiæ et artes quibus diriguntur. Exinde meritò in remuneratione laborum oritur inæqualitas. Attamen laboris remuneratio justa non dependet solummodò ab utilitate et excellentiâ laboris vel operis præstiti, præsertim cùm non sit possibile neque honestum emere spiritualia, sed dependet a labore quatenus ille est actus personæ, seu actus humanus. Unde attendere oportet ad conditionem vel statum debitum unicuique in societate, ad tempus consumptum in laborando, et alia ejusmodi. Itaque oportet ut remuneratio vel salarium opificis qui arti etiam humillimæ est addictus sufficere possit ad agendam vitam honestam, ut alibi jam dictum est.

1289. **De bonis quæ ludo acquiruntur.** — Nunc de bonis quæ ludo acquiruntur sequentia concludimus : cùm prima origo cujuscumque boni quod venumdari potest, sit labor, ditescere ex ludo est inhonestum. Ut plura hìc non dicam, qui ditescit ex ludo acquirit bona quorum non est causa, nec illa accipit vi contractûs honesti. Insuper si cum ludo fraus conjungitur, jam ludus non solùm est inhonestus, sed specie morali non differt a furto ; unde pariter ad restitutionem obligat.

(1) Vide uberiores explicationes in operibus : *Traité de phil. scol.* (2ª ed.) et *Etudes sociales.*

CAPUT LXXXI

DE MATRIMONIO ET FAMILIA SIVE DE MORALI DOMESTICA

Familiæ existentia et officia fundantur in matrimonio, quod est contractus maximi momenti et sacrum sub lege evangelicâ. Unde cùm nunc sit agendum de morali domesticâ, primùm de matrimonio dicendum est.

THESIS. — *Ex conjugum consensu mutuo et libero exsurgit matrimonium. — Nuptiæ autem naturâ suâ honestæ sunt et præstantes, licèt præstantior sit cœlibatus virtutis amore susceptus. — Deinde matrimonium non plene consonat legi naturali nisi sit unum et indivisibile. — Cùm sit immediate a naturâ, legi civili non subjicitur quoad ipsum vinculum. — Jura autem et officia quæ ab illo fluunt natura ipsa et ratio docent. — Inter jura paterna maxime inviolabilia habendum est jus educandi filios eisque hereditatem transmittendi.*

1290. **Ex consensu conjugum exsurgit matrimonium.** Definitur matrimonium juxta jus romanum : « Conjunctio viri et mulieris individuam vitæ consuetudinem retinens. » Cùm officia quæ ex matrimonio oriuntur sint gravissima et omnino personalia, ea nulli imponere licet nisi ex consensu perfecto. Matrimonium igitur est essentialiter contractus. Consensus autem ex quo oritur oportet quòd sit prudens et nascatur ex intimâ dilectione et perfectâ amicitiâ. Inhonesta ergo aut saltem imprudentia sunt connubia eorum qui præsertim ducuntur amore sensibili vel amore pecuniæ (1).

1291. **Matrimonii honestas et præstantia.** — Hanc honestatem et præstantiam matrimonii asserimus contra manichæos, qui nuptias damnabant, necnon contra pravos homines hujus temporis qui in locum matrimonii amorem liberum sufficere volunt. Sed hic amor est turpis ; nuptiæ contra sunt honestæ et naturæ hominis consentaneæ. Ipsa natura vel potiùs ipse Deus eas instituit, qui creavit homi-

(1) Cf. *Summa theol.*, in *Suppl* , q. 44 et seq.

nem masculum et feminam ita ut perfectio una habeatur ex duobus. Profectò amor paternus vel maternus et amor filialis, amor fratris vel sororis, amor sponsi vel sponsæ, qui ex matrimonio oriuntur, sunt honesti naturâ suâ et maxime mores genusque humanum perficere possunt.

1292. **De cælibatu.** — Attamen natura et ratio hominem inclinant ad matrimonium tanquam ad aliquid necessarium speciei humanæ, non autem singulis individuis. Apposite S. Th. :

Ex divinâ enim providentiâ dantur homini ea quæ sunt toti speciei necessaria, nec tamen oportet quòd quilibet homo quolibet illorum utatur. Data est enim homini industria ædificandi, et virtus ad pugnandum, nec tamen oportet quòd omnes sint ædificatores aut milites. Similiter (pro matrimonio) (1).

Unde sive naturâ sive ratione multi retrahuntur a matrimonio, quibus deest aliquid necessarium ad honeste vel prudenter còntrahendum : ex. gr. sanitas, aptitudo ad gubernandam familiam, fortuna sufficiens.

Aliunde societas civilis et societas religiosa non paucis indigent qui liberi a matrimonii vinculis se voveant scientiis colendis, vel servitio pauperum et præsertim saluti animarum. Cælibatus ergo potest esse honestus; imò, si virtutis amore suscipitur, præstantior est matrimonio, cùm bonum præstantius prosequatur.

1293. **Objectiones.** — 1° Bonum commune præstat bono imdividuali; sed matrimonium est ad bonum commune, dum cælibatus est potiùs ad bonum individuale.

Resp. — Cælibatus quem laudamus vergit in bonum commune meliùs adhuc quàm matrimonium. Cælibatus autem qui ex amore sui tantùm suscipitur reprobandus est.

2° Propagatio generis humani et præsertim christianorum est bonum optimum; sed hoc bonum non prosequitur cælibatus.

Resp. — Ad propagationem christianorum magis conferunt

(1) *Cg.*, l. III, cp. CXXXVI.

matrimoniorum honestas et fecunditas quàm multitudo. Deinde propagatio veritatis, puerorum educatio et alia bona ejusmodi sunt majora quàm ipsa prolis procreatio.

1294. **Matrimonii unitas et indissolubilitas.** — His duabus matrimonii proprietatibus opponuntur polyandria, polygamia et divortium.

Primò polyandria, quæ est unius feminæ cum pluribus viris simultanea conjunctio, naturali juri absolute repugnat. Nam adversatur fini præcipuæ nuptiarum et ordini officiorum quæ ex conjugali societate oriuntur, siquidem polyandriam consequuntur sterilitas, incertitudo paternitatis, divisio familiæ, corruptio amoris et zelotypia seu invidiæ.

Polygamia autem, quæ est unius viri cum pluribus feminis simultanea conjunctio, non absolute repugnat juri naturali sed ei parùm consonat. Nam servatur quidem unitas essentialis familiæ, quæ suum finem principalem consequitur; sed vir et mulier non sunt æquales in contractu, cùm unio non sit mutua ex omni parte; deinde pax et tranquillitas facilè turbantur per invidiam, etc.

Unde meritò Christus, elevando matrimonium ad dignitatem sacramenti, quamcumque polygamiam simultaneam prohibuit sicque matrimonium restituit in primam dignitatem sive perfectionem. Polygamia autem successiva, seu *secundæ nuptiæ*, cùm nullo modo adversentur per se juri naturali, lege evangelicâ non prohibentur.

1295. **De divortio** (1). — Contra divortium asserimus matrimonium esse indissolubile jure naturali quoad vinculum ipsum (non agitur enim de cohabitatione, quæ evadere potest indebita vel etiam impossibilis propter graves causas).

Etenim primò divortium adversatur matrimonio ex parte principii, quod est consensus ex amore amicitiæ intimo et perfecto. Amor autem hujusmodi nunquam deficere debet.

Secundò divortium adversatur matrimonio ex parte finis ad quem ordinatur. Finis enim præcipuus matrimonii est filio-

(1) Cf. S. Th., *Cg.*, l. III, cp. CXXIII — et *Summa theol.* in *Suppl.*, q. 67, a 1 et seq.

rum procreatio et educatio ; porro dissolubilitas per se huic fini adversatur.

Tertiò æquitas naturalis postulat ne mulier derelinquatur a viro, cùm, ceteris paribus, plus amittit separatione quàm vir.

Tandem indissolubilitas matrimonii maxime confert ad bonos mores. Nam, si remanet possibilitas dissolutionis, aperiuntur corda vanis cogitationibus et desideriis.

1296. **Objectio.** — Contra matrimonii indissolubilitatem objiciunt consuetudinem Judæorum, quibus licitum erat dimittere uxorem per libellum repudii. Contra matrimonium ipsum objiciunt sententiam Platonis aliorumque qui communitatem possessionum et uxorum laudaverunt.

Resp. — Plato aliique non seriò hanc communitatem laudaverunt aut turpiter decepti sunt. Judæis autem, cùm non essent sub lege evangelicâ, permissum est divortium *ad duritiam cordis*, propter majora mala vitanda. Ceterùm, in lege judaicâ, adulterium maximis pœnis mulctabatur atque omnia jura essentialia familiæ confirmabantur.

1297. **De matrimonio respectu legis civilis.** — Cùm matrimonium sit immediate a lege naturali, ejus vinculum nullâ ratione potestati civili subjicitur. Huc spectant ea quæ sequuntur de obedientiâ superioribus debitâ :

Tenetur homo homini obedire in his quæ exteriùs per corpus sunt agenda ; in quibus tamen secundùm ea quæ ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solùm Deo ; quia omnes homines naturâ sunt pares, putà in his quæ pertinent ad corporis sustentationem et prolis generationem. Unde non tenentur nec servi dominis, nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo, vel virginitate servandâ, aut aliquo alio hujusmodi (1).

Itaque non potest princeps civilis statuere impedimenta dirimentia matrimonii, etiamsi ejus subjecti sint pagani, sed solummodo potest determinare impedimenta dirimentia ex lege naturali. Unde impedimenta hujusmodi vim habent a jure naturæ, non autem a lege civili. A fortiori matrimo-

(1) 2a, 2æ, q. 104, a. 5.

nium christianorum, cùm sit elevatum ad dignitatem sacramenti, legi civili non subjicitur quoad vinculum. Sed lex civilis statuere potest quædam impedimenta impedientia; statuere etiam potest circa effectus civiles matrimonii, sive circa contractus qui contractui matrimoniali annectuntur.

1298. **Objectiones.** — 1° Matrimonia maxime conferunt ad bonum commune sive societatis prosperitatem. Ergo legi civili subjiciuntur.

Resp. — Primùm et immediate matrimonia conferunt ad bonum individui et familiæ necnon ad bonum animarum. Unde primùm et essentialiter dependent a jure naturæ necnon a jure divino et a jure ecclesiastico. Deinde dependent etiam a lege civili quoad quædam, ut dictum est, ita ut lex civilis ea ordinare possit ad bonum commune. Ad rem S. Th.:

Considerandum est autem quòd, quando aliquid ad diversos fines ordinatur, indiget habere diversa dirigentia in finem, quia finis est proportionatus agenti. Generatio autem humana ad multa ordinatur, scilicet ad perpetuitatem speciei, et ad perpetuitatem alicujus boni politici, putà populi in aliquâ civitate; ordinatur etiam ad perpetuitatem Ecclesiæ, quæ in fidelium collectione consistit. Unde oportet quòd hujusmodi generatio a diversis dirigatur. In quantum igitur ordinatur ad bonum naturæ, quod est perpetuitas speciei, dirigitur in finem a naturâ inclinante in hunc finem, et sic dicitur esse naturæ officium. In quantum verò ordinatur ad bonum politicum, subjacet ordinationi legis civilis. In quantum autem ordinatur ad bonum Ecclesiæ, oportet quòd subjaceat regimini ecclesiastico. Ea autem quæ populo per ministros Ecclesiæ dispensantur sacramenta dicuntur. Matrimonium igitur secundùm quòd consistit in conjunctione maris et feminæ intendentium prolem ad cultum Dei generare et educare est Ecclesiæ sacramentum... (1)

1299. **Jura et officia quæ ex matrimonio oriuntur.** — Jura et officia conjugum natura ipsa docet et lex evangelica mirabiliter cohonestat. Conjuges tenentur ad societatem domesticam in perpetuum et ad amorem mutuum quem fovere et perficere oportet de die in diem. Unde dicit Apos-

(1) *Cg.*, l. IV, cp. LXXVIII.

tolus : « Viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam et seipsum tradidit pro eâ. » (1).

Deinde, cùm oporteat familiam esse unam, vir debet præesse. Unde dicit idem Apostolus : « Mulieres viris suis subditæ sint sicut Domino : quoniam vir caput est mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiæ : Ipse salvator corporis ejus » (2). Hæc autem potestas viri non est despotica, sed qualis decet inter amicos.

Tertiò, cùm secundùm legem matrimonii, mulier sit viri et vir sit mulieris in ordine ad susceptionem filiorum, servanda est mutua fides. Unde adulterium non est solùm contra castitatem, sed etiam contra justitiam et omnia bona matrimonii. Quæ tria numerantur : *fides*, *proles*, *sacramentum*.

Deinde parentes tenentur simul ad pueros alendos, instruendos et educandos, sive per seipsos sive per magistros, pro suâ conditione suisque facultatibus.

1300. **Filiorum et servorum officia.** — Filiorum officia parentibus officiis repondent atque omnia pietate filiali continentur. Pietas enim est amor optimus quo ad omnia opera gratitudinis et obedientiæ animus suaviter inclinatur.

Servorum autem officia et jura quodammodo imitantur officia et jura filiorum, saltem inter christianos ; nam dominus habendus est tanquam pater.

1301. **Jura paterna circa filiorum educationem.** — Inter jura paterna, duo videntur præstare ceteris : jus filios educandi, per se vel per alium, et jus transmittendi filiis hereditatem. Primò quidem jus educandi filios oritur statim ex officio gravissimo quod huic juri respondet. Pater enim debet filiis quidquid eis necessarium est ut vitam honestam in societate ducere possint. Nec societas potest patremfamilias privare jure suo; nam familia est prior societate civili. Unde jura et officia parentum auctoritas publica sancire atque tueri debet ; sed non potest ea sibi vindicare nisi per accidens, deficientibus parentibus; alioquin familia destrueretur.

(1) Ephes., v, 25.
(2) *Ibid.*, 22.

1302. **Jura paterna circa hereditatem.** — Similiter parentes jus habent transmittendi filiis suis proprietates domesticas. Cùm enim jus transmittendi bona per hereditatem sit commune et per se inviolabile, a fortiori denegandum non est parentibus erga filios. Nam unam societatem naturalem efformant. Unde filii naturaliter succedunt parentum juribus, etiam *ab intestato*. Attamen filii non sunt heredes ita necessarii et æquales jure ut pater non possit dare uni multò magis quàm ceteris, prout postulat bonum familiæ, vel etiam, justâ de causâ, aliquem filiorum exheredare. Jus enim paternum præstat juri filiorum illudque ultra modum lex civilis restringere non debet.

1303. **De jure testandi.** — Jam innuimus jus testandi seu transmittendi bona per hereditatem esse naturale. Etenim jure naturali homo potest alienare, vendere vel dare bona quæ possidet, observatis quidem legibus humanis justis ; ergo a pari potest bona sua per hereditatem transmittere. Sane lex civilis potest hoc jus determinare, explicare et ordinare ad bonum commune, quædam vectigalia statuendo ; sed nullo modo potest abolere, cùm sit prius lege civili.

1304. **Objectio.** — Contra jus educandi filios suos sic objicitur : Educatio et disciplinæ maxime influunt in bonum commune. Ergo ad auctoritatem civilem pertinet eas instituere atque regere.

Resp. — Sicut dictum est de matrimonio (n. 1298) « quando aliquid ad diversos fines ordinatur, indiget habere diversa dirigentia in finem ». Unde, cùm educatio et disciplinæ maxime influant non solùm in bonum societatis civilis, sed etiam in bonum individui et familiæ necnon in bonum animarum et societatis religiosæ, jus auctoritatis civilis componendum est cum juribus prioribus individui, familiæ et Ecclesiæ.

[illegible]

[illegible] nio homi-
[illegible] nctis viri-
[illegible] *cætu;* nam
[illegible] fines sunt,
[illegible]

[illegible] tates com-
[illegible] **stica,** quæ
[illegible] ximus ; et
[illegible] tem, quæ
[illegible] **ex pluri-**
[illegible] **t ad** hanc
[illegible] m et recte
[illegible] ne, fine et
[illegible]

[illegible] *est ex con-*
[illegible] *etatis finis*
[illegible] *inde etiam*
[illegible] *a Deo ; —*
[illegible] *ariam, sed*
[illegible] *xtendatur,*
[illegible] *en juribus*
[illegible] *ptest : hinc*
[illegible] *e, quorum*
[illegible] *præferen-*
[illegible] *anno resis-*
[illegible] *potest, sed*
[illegible]

[illegible] **ontractu,**
[illegible] mini incli-

[illegible]

natio naturalis et spontanea ad agendam vitam socialem et politicam; imò societas absolute necessaria est sive ad vitam physicam, sive ad vitam intellectualem, sive ad vitam moralem. Apposite S. Th.:

Naturale est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quàm omnia alia animalia; quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura præparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a naturâ præparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi hæc omnia officio manuum posset præparare, et ad quæ omnia præparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quòd in societate multorum vivat. Ampliùs, aliis animantibus insita est naturalis industria ad omnia ea quæ sunt eis utilia vel nociva, sicut ovis naturaliter æstimat lupum inimicum. Quædam etiam animalia ex naturali industriâ cognoscunt aliquas herbas medicinales et alia eorum vitæ necessaria. Homo autem horum quæ sunt vitæ suæ necessaria naturalem cognitionem habet solùm in communi, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis ad cognitionem singulorum, quæ necessaria sunt, pervenire. Non est autem possibile quòd unus homo ad omnia hujusmodi per suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini quòd in multitudine vivat, ut unus ab alio adjuvetur, et diversi diversis inveniendis per rationem occupentur (1).

1307. **Conclusiones contra Hobbes, Spencer, Rousseau.** — Exinde concludimus, contra Hobbes, Spencer, Rousseau, statum socialem fuisse statum primitivum generis humani. Secus enim, homines diu vivere atque perfici quatenus homines non potuissent, neque proinde pervenissent ad constituendam societatem, sive per contractum quemdam socialem (ut putavit Rousseau), sive per coactionem et necessitatem.

1308. **Animadversio.** — Attamen non diffitemur aliquas societates civiles non primitivas oriri posse, decursu temporum, non solùm ex naturâ, sed etiam ex quodam contractu, vel fœdere, quod familiæ sive tribus inire possunt.

(1) *De regimine principum*, lib. I, cp. II.

1309. **Objectio.** — Primi homines non tam indigebant societatis auxilio quàm homines hodierni. Unde primam societatem civilem potuerunt constituere.

Resp. — Non solùm propter habitus acquisitos homines hodierni absolute indigent auxilio societatis, sed etiam propter naturam ipsam. Unde valet nostra demonstratio.

1310. **Finis seu scopus societatis civilis.** — Finis proprius societatis civilis est bonum commune sive felicitas temporalis omnium et singulorum, ac proinde etiam bonum morale et spirituale.

Quòd finis proprius societatis civilis sit beatitudo sive felicitas temporalis oportet, quia societas civilis est ipsa temporalis ; unde beatitudinem temporalem et quamcumque perfectionem in hâc vitâ possibilem necessariò quærit. Qui finis generalis comprehendit fines particulares hujusmodi : progressum artium et scientiarum, omnimodam securitatem multitudinis, pleniorem libertatem civium perfectioresque leges, id est justitiæ et fraternitati, prout fert tempus et suadet Evangelium, magis conformes.

Deinde cùm beatitudo communis non sit aliquid abstractum vel generale solummodo, sed concretum et collectivum, oportet ut comprehendat beatitudinem uniuscujusque et universorum quantum possibile est. Pejor igitur est civitas ubi multi in maximâ indigentiâ versantur, cùm pauci abundant divitiis aut ingentia lucrantur.

Aliunde, homo non potest esse beatus sine virtute, ut alibi dictum est; unde scopus societatis civilis est etiam bonum morale et spirituale uniuscujusque et universorum. Profectò bonum supernaturale animarum non est finis proprius societatis civilis; sed finis proprius et temporalis hujus societatis ad finem supernaturalem optime conducit; nec minùs feliciter ordinantur virtutes supernaturales et omnia opera caritatis ad consequendum finem societati civili proprium.

1311. **Finis societatis civilis cum aliis finibus legitimis componitur.** — Hinc jam videmus finem proprium societatis civilis optime componi cum aliis finibus legitimis,

quos prosequuntur singuli cives, singulæ familiæ vel sodalitates, in primis societas religiosa.

1312. **De progressu sociali.** — Hinc videmus etiam quomodo progressum socialem semper intendere oportet. Sane, cùm beatitudo temporalis possit semper ese perfectior et aliunde ex multis, quæ continuò mutantur, exsurgat, nunquam standum est.

1313. **Potestas civilis est a Deo**. — De origine potestatis civilis non quæritur nunc utrùm hæc potestas sit a Deo mediate vel immediate, sed asseritur tantùm hanc potestatem esse a Deo.

Etenim, cùm societas civilis sit naturalis, ut dictum est, oportet quòd potestas quâ regitur et fit una sit ipsa naturalis ac proinde ab Auctore naturæ, qui Deus est. Unde, etiamsi aliqua societas civilis adunaretur mediante consensu familiarum vel aliorum contrahentium, potestas civilis non oriretur ex contractu hujusmodi tanquam ex causâ principali, sed a Deo. Revera potestas civilis extenditur ad omnia quæ sunt societati civili necessaria ut finem suum consequatur. Sed multa sunt necessaria ad hunc finem consequendum quæ potestatem contrahentium fugiunt : ex. gr. potestas obligandi omnes cives, etiam eos qui nolunt; potestas puniendi etiam pœnâ capitali. Unde dicit Suarez :

Potestas (civilis) habet plures actus qui videntur excedere humanam facultatem, prout est in singulis hominibus; ergo signum est non esse ab illis, sed a Deo. Primus actus est punitio malefactorum, etiam usque ad mortem; nam, cùm solus Deus sit dominus vitæ, solus ipse videtur dare potuisse hanc potestatem... Secundus actus est constituere in materiâ aliquâ medium virtutis necessarium ad honestatem ejus. Tertiò cum hoc statu conjunctus est effectus obligandi in conscientiâ, quod maxime videtur pertinere ad divinan potestatem (1).

Unde dicit Apostolus : *Non est enim potestas nisi a Deo : quæ autem sunt, a Deo ordinatæ sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit* (2) ; et legitur in *Prover-*

(1) *De Leg.*, l. III, cp. III, n. 3.
(2) *Ad Rom.*, XIII, 1.

biis : *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt* (1).

1314. **Controversia de potestatis origine.** — Nunc attendere oportet ad controversiam de potestatis origine. Alii existimant potestatem esse immediate a Deo; alii verò existimant potestatem esse a Deo, mediante consensu totius populi vel aliquorum ad quos pertinet electio. Quæ sententia cum factis historicis meliùs concordare videtur. Sed ulteriùs quæritur, in hâc sententiâ, utrùm populus sit subjectum potestatis an verò solummodo medium quo transmittitur potestas. Unde, juxta hanc ultimam hypothesim, populus designaret solummodo principem qui a Deo ipso acciperet potestatem. Huic conclusioni, quæ quodammodo varias sententias conciliaret, favere videtur Encyclica *Diuturnum illud* :

Interest autem attendere hoc loco eos qui reipublicæ præfuturi sint posse in quibusdam causis voluntate judicioque deligi multitudinis, non adversante neque repugnante doctrinâ catholicâ. Quo sane delectu designatur princeps, non conferuntur jura principatûs : neque mandatur imperium, sed statuitur a quo sit gerendum (2).

1315. **Objectio.** — Contra sententiam eorum qui existimant potestatem esse mediate a Deo et immediate a populi consensu, objicitur : Si potestas est immediate a populo, populus est superior principibus qui potestatem exercent; unde eos destituere poterit tanquam suos delegatos vel mandatarios. Sed in hoc est inordinatio.

Resp. — Nunquam populus est absolute superior suis principibus, qui soli potestatem receperunt ut eam exerceant. Hoc patet sub regimine monarchiæ. Sed hoc verum est etiam sub regimine democratiæ. Nam principes electi a populo vel a cœtu politico, jam exercent potestatem quæ est a Deo, licet sit recepta per electionem populi vel cœtûs. Unde non sunt simpliciter delegati vel mandatarii multitudinis, quamvis

(1) viii, 15.

(2) Enc. 29 jun. 1881. — V. etiam *Mélanges phil.* : De l'origine du pouvoir.

potestatem exercere debeant ad bonum multitudinis sive bonum commune.

1316. **Potestas triplex : legislativa, executiva, judiciaria. Potestatis unitas.** — Potestas dividitur in legislativam, executivam et judiciariam. Potestas enim movet multitudinem ad finem, leges constituendo easque applicando; applicantur autem leges, dubio occurrente, per judicium.

De potestate legislativâ hæc notanda sunt. Potestas legislativa supponit potestatem constitutivam et easdem limites habet, scilicet mensuratur fine suo, qui est bonum commune et temporale societatis. Unde potestas legislativa non est omnium jurium fons. Hæc potestas, ut patet, exerceri non potest per populum, sed ad principes vel ad alios sapientes pertinet.

Deinde potestas executiva committenda est viris qui juste, fortiter ac suaviter eam exerceant. Judices autem aliis dotibus enitere debent, præsertim bonis moribus, scientiâ juris et amore justitiæ.

Convenit igitur ut subjecti triplicis potestatis sint diversi; attamen oportet potestatem civilem esse unam, cùm ipsi societati conferat unitatem et ad unum finem dirigat.

1317. **De jure puniendi.** — Potestas civilis speciatim jus habet infligendi pœnas. Potestas enim debet ordinare subditos ad bonum commune, id est, ad bonum universorum et singulorum; quod facit per leges. Leges autem essent vanæ, si sanctione destituerentur. Unde, si lex violatur, puniendus est qui delinquit atque etiam corrigendus quantùm possibile est: quo pacto ipse ad finem ordinatur iterum aut saltem non nocet ampliùs, et ceteri a fine non avertuntur.

1318. **De pœna mortis.** — Pæna autem capitalis non videtur excipienda e pœnis quas lex civilis decernere potest. Nam hæc pœna sola est proportionata quibusdam facinoribus et sufficiens ut perversi homines terreantur (1).

(1) Cf. *Summa theol.*, 2a, 2æ, q. 64, a. 2.

1319. **Pœnarum characteres.** — Ex dictis videntur pœnarum characteres præcipui et essentiales. Pœnas oportet esse *reparatrices* ordinis, *medicinales* pro deliquentibus et *exemplares* pro ceteris.

1320. **Objectio.** — In locum pœnæ capitalis sufficere oporteret carcerem durum et perpetuum. Nam hæc pœna terret perversos homines æque ac pœna capitalis.

Resp. — Nego utrumque. Præterea carcer durus, cùm sit causa mortis, pœnæ capitali æquivalet; imò est crudelior, licèt malos minùs terreat.

1321. **De regiminis formâ : de monarchiâ, de aristocratiâ, de democratiâ.** — Forma regiminis est modus quo potestas publica exercetur et societas civilis regitur. Triplex præsertim distinguitur : *monarchia*, cujus abusus est *tyrannis ; aristocratia*, cujus abusus est *oligarchia ; democratia*, cujus abusus est *demagogia.* In monarchiâ, subjectum potestatis est una persona ; in aristocratiâ, sunt plures, scilicet optimi, qui potestatem habent; in democratiâ, populus est subjectum potestatis vel potiùs jus habet frequenter eligendi principes et sic aliquo modo gubernandi seipsum.

Unaquæque harum formarum potest esse mixta ceteris. Ita monarchia potest esse hereditaria vel electiva, absoluta vel temperata et etiam repræsentativa seu constitutionalis, ita ut rex regnet sed non gubernet.

1322. **Optimum regimen.** — Nunc quæritur : Quodnam sit optimum regimen? — Sane quælibet forma regiminis potest esse justa et opportuna; sed illa videtur optima quæ præ ceteris respondet moribus, indoli, consuetudinibus cujusque populi. Aliunde felicitas publica non tam pendet a regiminis formâ quàm a principum honestate et prudentiâ.

Nunc si quæritur quodnam sit optimum regimen absolute, dicendum esse videtur optimum regimen esse « bene commixtum ex regno, ex aristocratiâ et ex democratiâ », ut explicat S. Th. :

Circa bonam ordinationem principum in aliquâ civitate vel gente duo sunt attendenda : quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu; per hoc enim conser-

vatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt... Aliud est quod attenditur secundùm speciem regiminis vel ordinationis principatuum ; cujus cùm sint diversæ species... præcipuæ tamen sunt regnum, in quo unus principatur secundùm virtutem ; et aristocratia, id est, potestas optimatum, in quâ aliqui pauci principantur secundùm virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliquâ civitate vel regno, in quo unus præficitur secundùm virtutem qui omnibus præsit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundùm virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis verò est omnis politia bene commixta ex regno, in quantum unus præest, ex aristocratiâ in quantum multi principantur secundùm virtutem, et ex democratiâ, id est, potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum. Et hoc fuit institutum secundùm legem divinam... (1)

1323. **De suffragio universali.** — Inter regimina mixta prævalet hodie regimen repræsentativum, in suffragio universali fundatum. Porro de hoc suffragio hæc sunt certissima :

Jus aliquod non potest oriri ex suffragio populi, nisi hoc suffragium sit verum. Unde fraudes in electionibus et infirmationes injustæ corrumpunt simul suffragium et jus.

Deinde oportet ut cives ad quos pertinet electio, satis cognoscant res vel personas de quibus habent judicare.

Tertiò voluntas populi etiam certissima et expressa nihil potest contra jura superiora. Ex voluntate enim populi oriri non potest nisi jus positivum et humanum, quod proinde jure naturali et jure divino limitatur.

1324. **De resistentiâ tyranno.** — Aliquando tyrannis resistere licet, ut patet historiâ Machabæorum et aliorum virorum qui simul religione ac fortitudine enituerunt. Sed quænam conditiones requirantur ut hæc resistentia sit licita, difficillimum est determinare. Hæc saltem principia teneamus :

Si tyrannus seu potiùs usurpator potestatis sapienter et juste gubernat, tolerandus est propter bonum commune, sed

(1) 1a, 2æ, q. 105, a. 1. — Cf. etiam *ibid.*, q 95, a. 4; 1a, q. 103, a. 3, ubi S. Th. videtur existimare optimum regimen absolute esse regnum, sed agitur de gubernatione mundi.

uti licet omnibus mediis pacificis et legitimis ut de principatu dejiciatur.

Si verò tyrannus (sive sit rex, sive cœtus) cives gravissime opprimit et aliunde potestatem legitime acceperit, non videtur, saltem generatim, quòd liceat resistere active, id est, in eum insurgere.

Sed si tyrannus sit usurpator, licita esse poterit insurrectio, dum exinde majus bonum prudenter speretur. Nam, ut observat S. Th., « si non fuerit excessus tyrannidis, utiliùs est remissam tyrannidem tolerare quàm contra tyrannum agendo multis implicari periculis, quæ sunt graviora ipsâ tyrannide » (1).

Quidquit sit de juris insurgendi limitibus, nunquam tyrannicidium est licitum ; nam tyrannicidium patrari non potest sine perfidiâ et ex illo maxima mala sponte profluunt. Unde meritò ab Ecclesiâ absolute damnatum est.

CAPUT LXXXIII

DE ECCLESIA EJUSQUE RELATIONIBUS CUM STATU

Homo est pars non solùm familiæ et societatis civilis sed etiam societatis religiosæ, de quâ nunc agendum est.

Thesis. — *Homo naturâ suâ ordinatur ad societatem religiosam. — Ecclesia autem est societas religiosa perfecta, cujus potestas est omnino independens : exinde omnia ejus jura oriuntur. — Status religionem profiteri debet et atheismus politicus est absurdus. — Ad hœc principia attendere necesse est ut recte judicetur de libertate conscientiœ, cultuum, preli, etc., — necnon de relationibus mutuis Eccleriœ et Statûs quœ in concordatis determinantur.*

1325. **Societatis religiosæ necessitas, scopus et excellentia.**—Homo naturâ suâ ordinatur ad officia religionis adimplenda tum externa tum interna, ut alibi dictum est; nam

(1) *De regimine principum*, lib. I, cp. VI.

est totus a Deo et unus essentialiter (n. 1251). Sed homo adimplere non potest hæc officia nisi per societatem religiosam et in societate religiosâ. Idem apparet ex eo quòd homo ordinatur naturâ suâ ad societatem perfectam ; sed societas non est perfecta sine religione publicâ et cultu sociali. Ceterùm, cùm homo sit ens sociale, nullam perfectionem consequitur generatim nisi in societate; ergo etiam religionem perfectam non consequitur nisi in societate, et quidem in societate religiosâ, ut patet. Quæ conclusio mirabiliter confirmatur totâ historiâ, præsertim antiquâ, cùm videmus nullam societatem extitisse sine religione, imò sæpissime eosdem principes populi fuisse simul reges et pontifices.

Attamen societas civilis et societas religiosa, etiam quando stricte uniuntur, omnino differunt propter scopum unicuique proprium. Finis enim principalis societatis religiosæ est interior hominis perfectio coram Deo ac proinde beatitudo æterna, dum finis proprius societatis civilis est felicitas temporalis universorum et singulorum, ut dictum est.

Hinc patet etiam excellentia societatis religiosæ, quæ est præsertim spiritualis. Unde ad illam ceteræ omnes aliquo modo ordinantur; nam corpus est propter animam et bonum temporale propter bonum æternum. Et licèt societas religiosa sit præsertim societas animarum, non ideo tamen est invisibilis et imperfecta; nam homines adunare debet ad finem optimum et absolute ultimum consequendum. Itaque societas religiosa nullâ potestate necessariâ destituitur, sed exercere potest potestatem sive legislativam, sive executivam, sive judiciariam.

1326. **Ecclesia est societas religiosa perfecta.** — Porro quidquid diximus de societate religiosâ in genere maxime convenit Christi Ecclesiæ. Quæ a suo divino Auctore fundata est non tanquam doctrina vel schola philosophica, neque tanquam societas particularis, sed tanquam societas perfecta et universalis, ad finem absolute ultimum et supernaturalem ordinata. Hujus autem societatis visibilis caput est ipse Christus, cujus Vicarius est papa; episcopi autem sunt principes et ministri.

1327. **Potestas ecclesiastica est independens. Ecclesiæ jura.** — Exinde liquet potestatem ecclesiasticam esse naturâ suâ independentem a quâcumque potestate humanâ, siquidem Ecclesia est societas perfecta, ad finem præstantissimum ordinata. Si omnis societas perfecta, sive Status, est independens, a fortiori Ecclesia non potest esse subdita alicui potestati externæ, cùm sit supernaturalis. Igitur non est pars Statûs, sed potius extenditur ad omnes Status.

Hinc intelliguntur et vindicantur omnia jura Ecclesiæ. Ecclesia jus habet se propagandi per orbem; bullæ vel brevia Pontificum et alia quæ pertinent ad regimen Ecclesiæ non subjiciuntur judicio regum aut Statuum. Inprimis Ecclesia jus habet plenum docendi independenter a quâcumque potestate; unde instituere potest Universitates, gradus academicos conferre, etc. Potest etiam cœtus sacros seu minores consociationes instituere in favorem fidelium qui perfectioris vitæ genus cupiunt profiteri.

Ecclesiæ competit etiam jus proprietatis seu jus possidendi stabiliter bona temporalia. Ecclesia enim est secietas visibilis et hæc bona sunt necessaria ad cultum externum, ad ministrorum sustentationem, ad opera misericordiæ, ad gubernationem Ecclesiæ per totum orbem, etc.

Tandem Romanus Pontifex, cùm sit caput societatis omnino independentis, est ipse independens ab omni potestate humanâ; unde decet, imò necesse est ut habeat dominium temporale.

1328. **De mutuis relationibus Ecclesiam inter et Statum. Atheismus politicus est absurdus.** — Ecclesiam et Statum separare non licet neque est possibile, saltem ex omni parte. Nam Status ordinatur ad felicitatem temporalem hominum tanquam ad finem proprium; Ecclesia autem intendit præsertim animarum perfectionem moralem et salutem æternam. Porro hi duo fines, licèt uterque sit ultimus in suo genere, sunt inseparabiles.

Exinde jam confutatur atheismus politicus, qui est absurdus et impius. Etenim primò adversatur fini ipsius societatis. Nam, per negationem religionis aut saltem indifferentiam,

societas civilis privatur medio optimo et necessario ad finem suum consequendum, qui est pax totius populi, amor mutuus civium sive sincera fraternitas, honestas morum, etc.

Deinde atheismus adversatur essentiæ societatis. Hæc enim adunari et existere non potest sine auctoritate. Sed sine religione auctoritas omni fundamento destituitur.

1329. **De libertate conscientiæ, preli,** etc. — Non solùm necesse et ut Status sit religiosus, sed etiam debet *per se* religionem veram profiteri, seclusâ indifferentiâ religiosâ. Tolerare tamen potest religiones falsas ad servandam pacem. Itaque observandi sunt contractus legitime initi de libertate cultuum. Unde etiam videmus quid sit sentiendum de libertate conscientiæ. Si per libertatem conscientiæ intelligitur libertas cogitandi et agendi quæ magis lubent in iis quæ Deum et religionem respiciunt, sane hæc libertas est impia : tolerari tamen potest pro circumstantiis. Sed si per libertatem conscientiæ intelligitur libertas profitendi veram religionem verùmque Deum colendi, tunc a Statu est protegenda et ceteris bonis anteponenda. De quâ legitur in Encyclicâ *Libertas* :

Sed potest etiam in hanc sententiam accipi (conscientiæ libertas), ut homini ex conscientiâ officii, Dei voluntatem sequi et jussa facere, nullâ re impediente, in civitate liceat. Hæc quidem vera, hæc digna filiis Dei libertas, quæ humanæ dignitatem personæ honestissime tuetur, est omni vi injuriâque major : eademque Ecclesiæ semper optata ac præcipue cara. Hujus generis libertatem sibi constanter vindicavere Apostoli, sanxere scriptis Apologetæ, Martyres ingenti numero sanguine suo consecravere (1).

Secundùm eadem principia solvuntur quæstiones de libertate docendi, de libertate preli, etc.

1330. **Ecclesiæ et Statûs officia mutua.** — Concludimus ex dictis Statum debere, quantùm possibile est, adjuvare Ecclesiam ut finem suum supernaturalem perfectiûs et faciliùs obtineat, Ecclesiam verò in multis necessariis adjuvare Statum ut finem suum consequatur. Attamen, licèt Ecclesia et Status mutuis officiis conjungantur strictissime et aliquo

(1) 20 jun. 1888.

modo Status ad Ecclesiam ordinetur, sicut finis temporalis ordinatur ad spiritualem, utraque potestas est independens in gerendis rebus suis, ut docet Encyclica *Sapientiæ* :

Profectò et Ecclesia et civitas suum habet utraque principatum : propterea que in gerendis rebus suis neutra paret alteri. utique intra terminos a proximâ cujusque causâ constitutos. Ex quo tamen nullâ ratione disjunctas esse sequitur, multòque minùs pugnantes (1).

1331. **De concordatis.** — Ex adimpletis officiis mutuis exsurgit concordia Ecclesiæ et Statûs. Porro ad hanc concordiam tam optabilem multùm conferunt contractus initi inter utramque potestatem de rebus mixtis, qui *concordata* dicuntur. Cùm enim iidem homines sint simul cives et christiani, multa sunt disponenda simul ab Ecclesiâ et Statu.

Quænam autem sit vera ratio contractuum hujusmodi : utrùm sint concessiones Ecclesiæ an verò contractus bilaterales et quasi transactiones, controvertitur. Sed, quidquid sit, hi contractus obligant ex utrâque parte et nunquam Ecclesia sua promissa sive officia recusavit.

CAPUT LXXXIV

DE STATUUM RELATIONIBUS; DE JURE INTERNATIONALI

Nonnulla dicenda sunt de mutuis Statuum relationibus ac proinde de jure gentium et de jure internationali.

1332. **Statuum mutua officia et jura.** — Inter gentem et gentem vigent eadem officia et jura naturalia quàm inter privatas personas. Nam gens, sicut omnis alia societas, est persona moralis. Unde unaquæque gens alias diligere debet easque tenetur non solùm non lædere sed etiam adjuvare, datâ occasione, quantùm possibile est et prudentia permittit.

1333. **Odia inter populos.** — Hinc reprobanda sunt odia inter populos necnon calumniæ et alia ejusmodi ex quibus

(1) 1890 febr. post mediam partem.

odia oriuntur. Hæc enim sunt mala in se et inducunt in bella injusta.

1334. **De contractibus inter gentes initis.** — Sicut privatæ personæ contractus inire possunt, ita et gentes sive Status. Unde ad jus naturale observandum a gentibus accedit jus positivum, quod nempe ex contractibus justis oritur. Dico : ex *contractibus justis*. Nam contractus initi contra jus naturæ sunt irriti; requiritur ergo quòd contractus sint secundùm jus naturæ, illud scilicet determinando vel applicando, ut dictum est de legibus in genere.

1335. **De jure gentium ; de jure internationali : ejus fundamentum.** — Nunc satis intelligitur quid significetur aut significari possit his vocibus : *jus gentium* et : *jus internationale*. Jus gentium dici potest illud jus naturale et primitivum cui subjiciuntur omnes relationes gentium seu Statuum. Ab illo jure fere non differunt officia mutua gentium quæ fluunt evidenter et immediate ex principiis legis naturalis aut in consuetudinibus antiquissimis fundantur, sicut ea quæ pertinent ad fœdera observanda et nuntiorum privilegia. Sed ad illud jus necessarium accedit jus internationale positivum quod præsertim ex contractibus libere initis oritur. Unde differret jus internationale a jure gentium sicut lex positiva a lege naturali, quæ proinde est semper totius juris fundamentum.

Sciendum est tamen quòd S. Th. alio modo definit jus gentium. Illud enim habet tanquam speciem juris positivi. Jus autem positivum esset duplex : *jus gentium* et *jus civile*. Jus gentium exsurgeret ex *conclusionibus* evidentibus et immediatis legis naturalis. Jus autem civile consisteret in quibusdam *determinationibus* ejusdem legis naturalis. Audiatur S. Doctor :

Est de ratione legis humanæ quòd sit derivata a lege naturæ... Et secundùm hoc dividitur jus positivum in *jus gentium* et *jus civile* secundùm duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturali... Nam ad jus gentium pertinent ea quæ derivantur ex lege naturæ sicut conclusiones ex principiis ; ut justæ emptiones, venditiones et alia hujusmodi, sine quibus homines ad invicem convenire non possunt ; quod est de

jure naturæ, quia homo est naturaliter animal sociabile... Quæ verò derivantur a lege naturæ per modum particularis determinationis, pertinent ad jus civile, secundùm quòd quælibet civitas aliquid sibi accommode determinat...

Ad primum ergo dicendum quòd jus gentium est quidem aliquo modo naturalis homini, secundùm quod est rationalis, in quantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis, quæ non est multùm remota a principiis; unde de facili in hujusmodi homines consenserunt (1).

1336. **De principio non-interventionis.** — Ex dictis videtur quid sit sentiendum de principio non-interventionis. Hoc principium, si absolute sumitur, est contra jus naturæ et ideo non potest ullâ lege positivâ gentium vel consuetudine sanciri et vigere. Nam, ut dictum est, inest naturaliter officium cuique genti alias adjuvandi quantùm possibile et prudens est. Si verò non-interventus laudatur et comprobatur solummodo quando agitur de regimine atque negotiis propriis alicujus gentis, quæ aliunde nullius jura lædere contendit, tunc principium non-interventionis sic acceptum est de lege naturæ, ut patet.

1337. **De bello : ejus causæ et media justa.** — Fieri potest ut bellum, sive defensivum, sive offensivum, sit licitvm, imò et necessarium, quia quandoque non est aliud medium alicui genti servandi vel recuperandi suum jus. Porro ut bellum sit justum plura requiruntur : 1° ut bellum suscipiatur ex auctoritate principis; — 2° requiritur causa justa; — 3o requiritur ut sit intentio bellantium recta. Has conditiones explicat S. Th., qui deinde subdit :

Potest autem contingere ut sit legitima auctoritas indicentis bellum, et causa justa, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustinus (Contra Faustum...) : « Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus et implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si quæ sunt similia, hæc sunt quæ in bellis jure culpantur. » (2)

Media autem quibus bellantes uti posunt determinantur

(1) 1a, 2æ, q. 95, a. 4.
(2) 1a, 2æ, q. 90, a. 1.

jure naturali et jure internationali. Unde non licet hodie captivos in servitutem redigere, cives spoliare, etc.

1338. **De pace.** — Bellum non est suscipiendum nisi propter pacem, quæ est « tranquillitas ordinis ». Pax enim vera, id est, secundùm jus, requiritur ad felicitatem societatis. Unde si felicitas publica semper duraret, pax esset perpetua. Quidquid sit autem de possibilitate pacis perpetuæ, ad pacem servandam vel recuperandam et ad bella mitiganda multùm conferunt religio aliæque virtutes christianæ : justitia, mansuetudo, caritas, etc.

1339. **De tribunali internationali.** — Maxime optandum esset, ad pacem servandam inter gentes, ut constitueretur tribunal internationale. Quo pacto, jam non ampliùs vi sed jure componerentur lites gentium. Sane, ut oportet, judices sive arbitri hujus tribunalis inter sapientissimos cujusque gentis eligerentur, eorumque sententiis, præsidente Summo Pontifice, maxima auctoritas accresceret.

FINIS

PRÉCIS

DE

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

CHAPITRE I

PRÉLIMINAIRES

Il ne suffit pas de connaître les conclusions certaines et les conclusions les plus plausibles de la philosophie, mais il faut, en outre, ne pas ignorer leur histoire dans l'esprit de l'humanité. Comment ont-elles été établies, niées, défendues, interprétées dans les différentes écoles et par les divers systèmes? Le savoir, c'est être à même d'en apprécier toute la valeur, de mieux en pénétrer le sens et d'en saisir l'enchaînement. Tel est l'objet de l'histoire de la philosophie, dont nous essayons ici de tracer un précis. Elle éclaire l'histoire générale et toutes les histoires particulières; car rien ne peut être étranger, dans le passé non plus que dans le présent, au développement de la pensée humaine; mais tout en dépend de quelque manière en vertu d'une logique invincible : les idées mènent le monde.

Ce *Précis* sera partagé comme l'*Histoire* elle-même dont il est l'abrégé, en trois parties. La 1re comprend principalement les temps avant l'ère chrétienne (philosophie juive, orientale, grecque, romaine). La 2e s'étend de l'ère chrétienne au XVIIe siècle. La 3e comprend la philosophie moderne.

PREMIÈRE PARTIE

Philosophie ancienne.

Après avoir accordé quelque attention à la philosophie des Juifs et à celle des Orientaux, nous insisterons sur la philosophie des Grecs, qui est de beaucoup la plus importante.

CHAPITRE II

PHILOSOPHIE DES JUIFS : LA CABALE, PHILON, etc.

Bien que chez les Juifs la philosophie soit mieux liée au dogme religieux que partout ailleurs, il serait injuste de les confondre. Mais il est incontestable que les sages du judaïsme bénéficient de la révélation très pure qui leur est parvenue. Sur Dieu et ses principaux attributs : sa spiritualité, son immensité, son éternité, sa justice et sa sainteté ; sur l'origine du mal et la liberté de l'homme, etc., ils ont des lumières qui ont manqué souvent aux sages du paganisme. Sans parler des anciennes écoles des prophètes, on vit naître plus tard chez les Juifs, lorsqu'ils eurent été mieux mêlés aux autres peuples, de véritables écoles philosophiques : ainsi les *Esséniens* de Palestine et les *Thérapeutes* d'Egypte, dont l'ascétisme rappelle celui des pythagoriciens; les *Saducéens*, qui inclinèrent, au contraire, au sensualisme et à l'incrédulité, niant la résurrection des corps et l'immortalité de l'âme ; les *Pharisiens*, attachés aux traditions et ennemis des Saducéens, mais secte orgueilleuse, dont l'hypocrisie, demeurée proverbiale, fut si souvent dénoncée par Jésus-Christ.

C'est des interprétations et des croyances pharisaïques que

naquit plus tard la *Cabale*, qui fut d'abord une doctrine orale et secrète, toute remplie de superstitions. Les cabalistes, par exemple, attachaient une grande importance aux lettres, à leurs combinaisons, selon leur valeur numérique, et à mille autres signes dits cabalistiques. Tout en gardant son caractère propre, la Cabale emprunta beaucoup aux autres philosophies ou superstitions orientales. Le *Talmud*, qui en est l'expression, fut écrit du IIIe au Ve siècle, mais il n'a été guère divulgué qu'au XVe.

Le plus célèbre des philosophes juifs de cette période est *Philon*, qui florissait en Egypte vers l'ère chrétienne. On l'a surnommé le *Platon juif*. Il s'appliquait à montrer dans les livres saints ce qu'il y avait de plus vanté dans la sagesse ou la philosophie païenne qui lui était familière. Mais ses doctrines manquent de cohérence et pèchent par le mysticisme, de même que par le syncrétisme. Nous retrouverons plus tard des philosophes juifs à toutes les époques du moyen âge, où leur influence se combine souvent avec celle des philosophes arabes.

CHAPITRE III

PHILOSOPHIE DES CHALDÉENS, DES ÉGYPTIENS, DES PERSES, DES CHINOIS

Chez les Chaldéens, la philosophie est liée étroitement à une religion superstitieuse, qui cherche dans les astres les secrets de l'avenir. Les Chaldéens ou mages sont les véritables ancêtres des astrologues du moyen âge et de tous les temps. Entre autres vérités essentielles qui ne leur furent point inconnues, signalons l'existence d'un Dieu suprême et d'une Providence.

De même que ceux de la Chaldée, les sages de l'Egypte étaient les prêtres. Ils enveloppaient leur doctrine d'un mystère qui n'est pas encore pénétré. Car il ne faut pas confondre cette doctrine avec la mythologie et les symboles qui ne la traduisaient qu'imparfaitement. Ce que la sagesse égyptienne

affirme avec le plus de force c'est l'immortalité de l'âme et la justice de Dieu, à qui est dévolu le jugement suprême après cette vie.

Plus féconde que la sagesse des Egyptiens, celle des Perses a donné naissance à des systèmes proprement dits, le gnosticisme et le manichéisme, qui troublèrent si profondément l'Eglise. Le fondateur de la religion et de la philosophie des Perses est Zoroastre, qui paraît avoir vécu six siècles avant J.-C. Le fond de sa doctrine est le dualisme du bien et du mal, du bon et du mauvais génie. Après un triomphe passager, celui-ci sera vaincu à la fin des temps.

Les Chinois, dont l'origine est des plus antiques, professèrent d'abord le monothéisme et le spiritualisme, puis tombèrent comme les autres peuples dans diverses superstitions. Le restaurateur des anciennes traditions fut Confucius (VIe s. av. J.-C.) qui est resté le philosophe le plus célèbre de la Chine. Il donne à Dieu le nom de *Ciel*. Mais il en parle en termes équivoques et sa doctrine est toute morale et pratique. L'un de ses contemporains, Lao-Tseu, est regardé, au contraire, comme le métaphysicien de la Chine. Il donne à Dieu le nom de *Tao* (raison) ; mais son école, dite des taoïstes, pas plus que celle de Confucius, n'a pu défendre la Chine du bouddhisme et de mille autres superstitions.

CHAPITRE IV

PHILOSOPHIE DES HINDOUS

Chez les Hindous, comme chez les autres peuples anciens, la philosophie a été précédée de la religion. Celle-ci a pour livres sacrés les *Védas*, où se trouve exposée une sorte de panthéisme mystique. De Brahm, ou Brahma, Dieu suprême, serait sorti le monde par une sorte d'émanation. Les âmes des hommes, émanées elles aussi de Brahma, sont soumises à la loi fatale de la transmigration jusqu'à ce que, suffisamment purifiées, elles retournent à leur premier principe pour

se confondre de nouveau avec lui. S'affranchir de la métempsycose par la purification de l'âme, telle est donc la fin de l'homme d'après les Védas. De là les pratiques de l'ascétisme des brahmanes et en particulier des gymnosophistes. Ceux-ci poussèrent souvent l'austérité jusqu'au fanatisme. Ils n'en ont pas moins été regardés comme les plus sages des philosophes, et leur sagesse paraît avoir inspiré celle des premiers philosophes grecs.

A la suite du système religieux se formèrent dans l'Inde plusieurs systèmes philosophiques, dont les principaux sont : 1° le *sankhya* de Kapila, système le plus indépendant et le plus complet, qui paraît aboutir tantôt au sensualisme et à l'athéisme, et tantôt au spiritualisme et au panthéisme ; 2° le sankhya ou le *yoga* de Pantandjali, qui aboutit au mysticisme, parfois le plus effréné ; 3° le *nyaya* de Gotama, qui est surtout un système de logique ; 4° le *vaiséshika* de Kanada, qui n'est guère qu'un système de physique ; 5° la *mimansa* de Djaïmini, qui se réduit presque à une casuistique ; 6° la deuxième mimansa ou le *védanta* de Vyasa, système réputé orthodoxe, comme le précédent, c'est-à-dire qui a pour but d'exposer et de défendre l'enseignement des Védas.

Nous ne pouvons omettre le *bouddhisme*, qui fut une philosophie avant d'être une religion. Le fondateur fut Çâkya-Mouni (VIe s. av. J.-C.), qui accepta les idées de Kapila sur l'éternité de la matière, l'apparition et la transmigration des âmes, comme aussi la théorie du nirvâna (nudité, dépouillement du corps) ou de la délivrance assignée par les écoles brahmaniques. Né dans l'Inde, où il combattit le brahmanisme, trop favorable aux castes nobles, le bouddhisme en fut à peu près chassé au XIVe siècle, mais se répandit au dehors. Certains pessimistes et panthéistes contemporains ont tenté aujourd'hui de l'introduire en Europe.

CHAPITRE V

PHILOSOPHIE DES GRECS. PREMIÈRE PÉRIODE : AVANT SOCRATE.

ÉCOLES IONIENNE, ITALIQUE, ÉLÉATIQUE, SOPHISTIQUE

Quel que soit le mérite des sages orientaux, c'est en Grèce qu'il faut chercher les princes de la philosophie et les véritables fondateurs de cette science. Les plus célèbres sont Socrate, Platon et Aristote. Avant eux (600–400), la philosophie grecque, malgré des essais audacieux, n'a pu encore se constituer; les écoles d'Ionie, d'Italie, d'Elée, etc. se combattent, et de leur conflit naissent le scepticisme et la sophistique. Alors s'ouvre la seconde période avec Socrate, qui confond les sophistes, et, au lieu de créer à son tour des systèmes ambitieux, concentre l'attention de ses disciples sur la pensée humaine elle-même, sur la logique, les idées générales, la psychologie et la morale, inculquant ainsi la vraie méthode philosophique. Cette méthode prescrit d'abord de *se connaître soi-même.*

Pendant les trois ou quatre cents ans qui suivent, la philosophie socratique est d'abord merveilleusement développée, puis combattue ou méconnue et délaissée. Dans la troisième et dernière période, qui se prolonge jusqu'en 529, la philosophie grecque tente vainement de se rajeunir avec les éclectiques alexandrins. Les vrais continuateurs des sages de l'antiquité, de Socrate, de Platon et d'Aristote, ce sont les Pères de l'Eglise et les autres philosophes chrétiens, qui mettent la sagesse humaine au service de la foi.

Quelle qu'ait été par la suite l'originalité de la philosophie grecque, elle a puisé ses premiers éléments dans les traditions nationales et religieuses. Celles-ci étaient transmises notamment dans les *mystères.* Les premiers sages ne dédaignaient point de se faire initier; d'ordinaire ils étaient rois ou législateurs, poètes, prêtres et prophètes même : ainsi Epiménide, qui purifia la ville d'Athènes ravagée par la peste

et réconcilia les partis. Avec lui il faut compter en général les Gnomiques et ceux qui ont été rangés parmi *les sept sages de la Grèce :* Solon, qui donna des lois à Athènes; Pittacus de Mitylène, qui fut aussi le législateur de sa patrie; Bias de Priène; Phérécyde, qui fut le maître de Pythagore ; Thalès de Milet, etc.

Celui-ci est regardé comme le fondateur de l'école ionienne et le père de la philosophie naturelle. Il chercha l'élément primitif dont tout aurait été fait, et pensa que cet élément était l'eau. Anaximandre et Anaximène, nés aussi à Milet, s'appliquèrent comme Thalès à la philosophie de la nature; mais Anaximène pensait trouver l'élément primitif des choses dans l'air et Anaximandre dans une sorte d'infini ou plutôt de matière informe. Héraclite d'Ephèse, qui donna ensuite à la philosophie ioniennne un grand développement, regardait le feu comme le premier principe. Il insistait surtout, comme les autres philosophes de son école, sur l'instabilité des choses : le sensible, qui passe, leur dérobait l'intelligible et l'essence qui demeurent. Héraclite attribuait au destin la formation du monde. Plus clairvoyant, Anaxagore de Clazomène, qui enseigna longtemps à Athènes, où il compta parmi ses disciples Thémistocle, Thucydide, Périclès, Empédocle, Euripide, comprit que l'Intelligence avait formé l'univers.

A l'opposé de l'école ionienne, nous trouvons l'école italique on pythagoricienne, qui prévalut généralement chez les Grecs doriens. Elle formait une secte plutôt qu'une école libre et ouverte. A la différence des Ioniens, qui expliquaient la nature par des éléments sensibles, les pythagoriciens expliquaient tout par des *nombres* et s'appuyaient ainsi sur les mathémathiques. Plus tard, Platon, qui à beaucoup d'égards relève des pythagoriciens, expliquera le monde par les *idées*, et Aristote, son disciple, leur substituera les *formes* et les *essences.* Le pythagorisme nous est connu surtout par Philolaüs de Crotone ou de Tarente (ve s.). Pythagore lui-même appartient en grande partie à la légende. Citons encore, parmi les pythagoriciens célèbres, Archytas de Tarente, mort vers 348 av. J.-C., Alcméon de Crotone, à qui Aristote attribue une table des contraires : fini et infini, impair et pair, etc.

Un autre philosophe qui n'appartient à aucune école, mais dont le nom est resté célèbre presque à l'égal de celui de Pythagore, est Empédocle d'Agrigente, qui florissait vers 444 av. J. Ch. Prêtre, poète, médecin, il apparut comme un dieu et fut déclaré tel dans toute la Sicile. Mais ce qui nous intéresse surtout, c'est sa théorie de l'origine de l'univers et de la génération spontanée : elle a préludé à celles de certains positivistes contemporains, sans qu'il soit permis cependant de regarder Empédocle comme un panthéiste ou un matérialiste.

L'école éléatique tranche sur celle de Thalès et sur celle de Pythagore. Elle est représentée par Xénophane d'Elée, Parménide, Zénon d'Elée et Mélissus. Alors que les Ioniens et Héraclite en particulier n'admettaient que le *devenir*, les éléates n'admettaient que l'*absolu;* tandis que ceux-là ne considéraient que la variété et la multiplicité de la substance, ceux-ci n'en voyaient que l'unité; les Ioniens abusaient de la méthode expérimentale, et les éléates, de la méthode rationnelle. Cette même opposition des méthodes et des esprits se renouvelle à toutes les époques. Zénon, qui vint à Athènes avec son maître Parménide, vers 454, s'appliquait surtout à démontrer que le mouvement et l'espace n'existent pas parce qu'ils sont divisibles à l'infini.

L'école atomistique, avec Leucippe et Démocrite, se distingue aussi des trois précédentes. Démocrite d'Abdère (v[e] s.), qui en est le plus illustre représentant, imagina l'hypothèse des atomes ou plutôt il l'emprunta à la philosophie des Hindous. Sa théorie de la sensation et de la connaissance est matérialiste et toute mécanique. On croit qu'il finit par tomber dans le scepticisme.

Celui-ci, avec la sophistique, bénéficia des contradictions de tous les systèmes. Les principaux sophistes furent Protagoras d'Abdère (vers 480-411), qui aurait été le disciple de Démocrite, et Gorgias de Léontium, en Sicile (né vers 485), disciple d'Empédocle. Protagoras disait que l'homme est la mesure de toutes choses et que par conséquent le vrai est ce qui apparaît comme tel à chacun; Gorgias, de son côté, confondait l'être et le non-être. Tous les deux étaient éloquents ;

ils vinrent à Athènes et infectèrent l'esprit public. C'est ici que se place le rôle bienfaisant de Socrate.

CHAPITRE VI

PHILOSOPHIE DES GRECS. DEUXIÈME PÉRIODE : SOCRATE — PLATON — ARISTOTE

Socrate (469-399). — Avec ce philosophe commence la plus belle période de la philosophie grecque. Né à Athènes, ce centre de la civilisation grecque, qui touchait alors à son apogée, il fut initié de bonne heure à toutes les idées qu'on agitait de son temps; et loin de se laisser égarer par les sophistes ou de s'en laisser imposer par les divers systèmes, il sut découvrir et employer la vraie méthode philosophique, traçant ainsi à ses successeurs la véritable voie. De son enseignement datent, pour ainsi dire, la psychologie, la logique, la métaphysique, la morale. C'est à la morale qu'il subordonne de quelque manière toutes les autres connaissances. A ceux qui se flattent prématurément de connaître la nature, il répond qu'il ne sait rien. A l'esprit dogmatique des uns et à l'esprit sophistique des autres, il oppose l'esprit critique. En renonçant à des certitudes ambitieuses sur des objets étrangers ou accessoires à la philosophie, il recherche passionnément les vérités essentielles, celles qui fondent la philosophie avec la science de l'homme. Sa maxime favorite était : « Connais-toi toi-même. » Il obligeait ses interlocuteurs, par des questions bien posées et bien conduites, à se dépouiller de leurs préjugés pour adopter ses conclusions : de là la *maïeutique* ou l'art d'accoucher les esprits, et l'*ironie* (interrogation ironique) socratique.

Mieux que ses devanciers il connut la Divinité et ses attributs : justice, providence, etc. Au juste et au bien il ramenait le beau, et subordonnait ainsi l'esthétique à la morale. Il développa admirablement l'argument des causes finales. Mieux inspiré qu'Aristote, il comprit la dignité du travail et l'in-

justice de l'esclavage. Mais il parut exagérer l'influence de la connaissance au point de ramener la vertu à la science et le vice à une simple ignorance : de là une théorie fausse ou incomplète de la liberté. Obligé par les Athéniens à boire la ciguë, il consacra un dernier et sublime entretien à l'immortalité de l'âme.

Autour de Socrate il faut remarquer *Xénophon* (445-335) son fidèle disciple, qui nous l'a fait connaître dans les *Mémorables*, et plusieurs fondateurs d'écoles, qui loin de rester fidèles à l'inspiration socratique s'en écartèrent en suivant des directions opposées : *Aristippe* de Cyrène, qui florissait en 380, chef de l'école voluptueuse de Cyrène, qui confondait le bien avec le plaisir; *Antisthène*, chef de l'école cynique, qui eut pour disciples *Diogène le Cynique* (413-323), ce *Socrate en délire*, et *Cratès; Euclide* de Mégare, fondateur de l'école mégarique ou éristique, qui retomba dans la sophistique ; *Phédon* d'Elis, fondateur de l'école d'Elis et d'Erétrie.

Platon (428-347). — Mais le véritable héritier des doctrines de Socrate et son disciple le plus illustre fut *Platon*, né à Athènes, fondateur de l'Académie. Il séjourna trois fois en Sicile, d'abord auprès de Denys l'Ancien, puis deux fois auprès de Denys le Jeune, mais ne jouit à leur cour que d'un crédit éphémère. On pense qu'il visita l'Egypte, mais il est peu probable qu'il ait poussé plus loin ses voyages. Sa philosophie nous est connue par ses dialogues immortels, dont les plus authentiques sont : la *République* ou de la Justice et le *Timée* ou de la Nature; le *Gorgias* ou de la Rhétorique et le *Phédon* ou de l'Immortalité de l'âme; le *Protagoras* ou les Sophistes et le *Théétète* ou de la Science; le *Phèdre* ou de la Beauté et le *Banquet* ou de l'Amour.

La philosophie de Platon a plus d'ampleur que celle de Socrate, dont elle est d'ailleurs inséparable; mais elle pèche par l'excès même de la spéculation. Très frappé de la mobilité des choses sensibles, Platon n'assigne pour objet à la science que les idées, les essences, l'immuable, le nécessaire; il oppose outre mesure le monde sensible au monde intelligible, et n'explique pas comment la seience les atteint l'un et l'au-

tre. Sa cosmologie n'est pas moins imparfaite que sa théorie de la connaissance. D'après lui, le monde a été fait d'une matière éternelle et nécessaire, dont l'imperfection explique le mal dans la nature. Sa théodicée est néanmoins sublime : c'est Dieu qui a organisé le *cosmos;* l'intelligence divine et la Providence éclatent de toutes parts.

La théorie platonicienne de l'homme répond à la théorie de la connaissance : l'homme est un esprit déchu habitant un corps et même uni à une âme sensible et à une âme végétative; la science n'est qu'une *réminiscence* d'un savoir antérieur, voilé par les sens. Cette théorie ouvre la porte à bien des superstitions où tomberont plus tard les platoniciens. En morale, Platon paraît confondre, comme Socrate, la vertu avec la science; il approuve les utopies du communisme le plus opposé à la morale de l'Evangile. On est donc mal fondé à prétendre que le christianisme est un produit du platonisme, parce que les Pères grecs se sont inspirés de la théologie de Platon.

Après Platon, l'*Académie*, école très florissante, fut dirigée par Speusippe, son neveu, puis par Xénocrate (394-314), qui interpréta le platonisme dans le sens pythagoricien, etc. Arcésilas (316-241) renouvela l'Académie tombée sous la direction de maîtres médiocres, mais en même temps il en changea l'esprit; de dogmatique elle devint sceptique. Avec Carnéade (213-126), l'école de Platon subit une nouvelle transformation ; ce qui a fait regarder ce philosophe comme le fondateur d'une troisième Académie. Il fit valoir avec beaucoup d'habileté et d'éloquence la philosophie de la vraisemblance imaginée par Arcésilas et combattit le dogmatisme des stoïciens, particulièrement de Chrysippe.

Aristote (384-322). — Le plus illustre disciple de Platon et celui qui comprit le mieux sa doctrine, tout en la corrigeant sur plusieurs points importants, est *Aristote*, natif de Stagire, en Macédoine. Pendant sa jeunesse, il suivit longtemps les leçons de Platon, qui l'appelait *le liseur* et l'*entendement* de son école. Aristote enseigna d'abord l'éloquence et fut le rival d'Isocrate; puis il fut choisi par Philippe pour être le

précepteur d'Alexandre. Il enseigna au jeune prince la morale et la politique, l'éloquence et la poésie. Devenu maître de la Grèce et de l'Asie, Alexandre se montra reconnaissant et sa générosité permit au philosophe d'enrichir sa bibliothèque et ses collections des documents les plus rares et les plus précieux.

Aristote fonda le Lycée à Athènes en 335 et dirigea cette école philosophique pendant plus de dix ans. Ses nombreux ouvrages, qui ont exercé une si prodigieuse influence, intéressent toutes les sciences philosophiques.

Les parties de la philosophie qui doivent le plus à Aristote sont la logique, qu'il a créée pour ainsi dire de toutes pièces (nous parlons de la logique formelle) et la métaphysique. Il y soutient la cause du dogmatisme et complète ou corrige les doctrines de Socrate et de Platon. Sa théorie de l'universel, qui n'existe pas formellement avant les choses, comme le voulait Platon, mais qui est tiré des choses par l'abstraction, est surtout remarquable. Signalons aussi la théorie des catégories, celles de l'acte et de la puissance, des quatre causes, de la matière et de la forme. Moins heureux en astronomie et en physique, il suppose que les corps célestes sont parfaits et inaltérables ; il admet, avec Platon, que la matière est éternelle. Il limite donc la causalité divine, et, moins heureux encore que Platon, il méconnaît la Providence. Il se relève en histoire naturelle et surtout en anthropologie, où il établit l'union substantielle de l'âme et du corps, sans sacrifier néanmoins la spiritualité de l'âme, bien qu'on puisse lui reprocher quelque obscurité sur ce point. Il rejette donc les idées innées de Platon, comme aussi les idées subsistantes, et établit que toutes les idées viennent des sensations, par le moyen de l'intellect qui abstrait l'universel des choses sensibles. Ses vues sur les passions, sur la vertu et la science, sur le libre arbitre, corrigent également celles de Platon. Sa morale répond à sa psychologie : elle est à la fois très humaine et très élevée. Dans la *Politique*, il se garde des utopies communistes de Platon, mais il méconnaît la dignité du travail manuel et admet l'esclavage en principe.

Cette philosophie est la plus parfaite qu'ait pu produire

l'antiquité profane et l'on sait quel merveilleux parti en ont tiré les scolastiques du moyen âge. Malheureusement les continuateurs immédiats d'Aristote ne purent soutenir sa gloire, malgré leurs mérites particuliers. Citons Théophraste, l'auteur des *Caractères*, qui lui succéda à la tête du Lycée. Plusieurs péripatéticiens parurent incapables de comprendre la métaphysique du Maître et se laissèrent gagner au sensualisme.

CHAPITRE VII

PHILOSOPHIE DES GRECS. TROISIÈME PÉRIODE : PYRRHON — ÉPICURE — ZÉNON DÉCADENCE ET FIN DE CETTE PHILOSOPHIE

Pendant que les académiciens et les péripatéticiens altéraient plutôt qu'ils ne développaient la philosophie de Platon et d'Aristote, d'autres écoles se formaient, qui partageaient aisément avec les premières la faveur des esprits : nous voulons parler des pyrrhoniens, des épicuriens et des stoïciens.

Pyrrhon d'Elis, fondateur du pyrrhonisme, sorte de nouveau scepticisme, florissait vers 340. Il professait le principe de l'indifférence absolue, bannissant de son cœur toute crainte comme toute espérance et montrant la plus parfaite insensibilité. De là la morale de l'*apathie* et de l'*ataraxie*. Le doute qu'il essaya de systématiser consistait à *s'abstenir*. Le pyrrhonisme fut renouvelé par Ænésidème, natif de Crète, qui enseigna à Alexandrie vers le Ier siècle de l'ère chrétienne. Il professait un scepticisme métaphysique analogue au criticisme contemporain. Deux siècles plus tard (IIIe s.), Sextus Empiricus compila toute la doctrine de l'école dans ses *Hypotyposes pyrrhoniennes*.

Epicure (337-270), natif de l'Attique, renouvela le vieil atomisme et le vieux sensualisme de Leucippe et de Démocrite. Il enseigna à Athènes, où ses disciples vivaient en

commun comme ceux de Pythagore. Epicure subordonne tout à la morale, qui, pour lui, n'est que l'art d'arriver au bonheur, c'est-à-dire au plaisir et à l'absence de la douleur. L'homme qui veut être heureux ne doit poursuivre que les plaisirs naturels et à sa portée ; il doit donc préférer généralement les plaisirs qui sont dans le *repos* à ceux qui sont dans le *mouvement*, c'est-à-dire qui naissent d'une grande activité. Ses vues et ses calculs à ce sujet préludent à l'*arithmétique morale* de Bentham.

En logique, Epicure subordonne la raison aux sensations. Il explique celles-ci par des émanations, des effluves ou des images (*idoles*) agissant sur les nerfs. Il regarde le monde comme l'effet du hasard, de la rencontre et de la combinaison des atomes. Ceux-ci sont supposés tomber dans le vide, mais en déviant légèrement. Cette déviation ou *clinamen* explique leurs rencontres, leurs combinaisons et aussi la liberté humaine, dont Epicure ne garde que le nom.

Zénon (340-264). — Cette philosophie de décadence, qui aboutissait à l'athéisme et au matérialisme, fut combattue par Zénon, fondateur de l'école stoïcienne ou du Portique. Mais, malgré son austérité, le stoïcisme ne fut pas exempt des plus graves erreurs. D'après les stoïciens, tout ce qui existe est corporel; Dieu est l'âme du monde ou plutôt le monde lui-même; toutes les lois sont fatales et il n'y a plus de place pour la liberté; les âmes humaines, les dieux et les génies sont des émanations de l'âme universelle.

Sur cette métaphysique les stoïciens essaient d'établir une morale très noble, affranchie du plaisir et toute vouée à l'honnête; pour eux la vertu seule est un bien et elle consiste à « vivre selon la nature », c'est-à-dire selon la raison; les vertus sont inséparables et on ne peut les posséder plus ou moins; les passions sont regardées comme mauvaises et en dehors de la nature humaine; la sensibilité et la douleur sont méprisées. « Douleur, tu n'es qu'un vain mot. — Souffrir et s'abstenir » : telles sont les maximes stoïciennes.

Mais cette vertu orgueilleuse et si peu humaine, qui était à elle-même sa fin, se rencontrait plus d'une fois chez les stoï-

ciens, avec les plus grands désordres, regardés comme indignes d'arrêter l'attention du sage. Il n'est donc pas étonnant que le stoïcisme ait non seulement justifié le mensonge et le suicide, mais autorisé encore la prostitution et autres dérèglements.

Parmi les stoïciens célèbres, il faut citer *Cléanthe* (vers 300-220), auteur d'un *Hymne à Jupiter*, *Chrysippe* (né vers 280), surnommé *la colonne du Portique*, *Panætius* (né vers 181), *Posidonius* (133-49), qui vécut à Rhodes et compta Cicéron parmi ses disciples.

A cette époque la philosophie grecque était depuis longtemps en décadence et livrée à une sorte d'anarchie. Avec les écoles déjà signalées, nous remarquerons les nouveaux platoniciens, parmi lesquels *Plutarque* (vers 50-138), qui se distingua comme moraliste ; les nouveaux péripatéticiens, parmi lesquels Alexandre d'Aphrodise (IIe et IIIe s.), qui interpréta le péripatétisme dans le sens du sensualisme, et *Galien* (131-vers 200) de Pergame, médecin des empereurs, qui partagea les mêmes tendances ; les nouveaux pythagoriciens, parmi lesquels Apollonius de Tyane (mort vers 97 ap. J.-C.), illuminé, qui prétendit au rôle de thaumaturge. Citons encore quelques savants, rhéteurs et compilateurs : le géographe et astronome Ptolémée (IIe s.), qui supposait la terre placée au centre du monde ; le rhéteur Lucien (120-200), auteur des *Dialogues des morts*, qui pencha néanmoins vers l'épicurisme ; Diogène Laërce, à qui l'histoire de la philosophie est tant redevable : il florissait vers l'an 190 ap. J.-C.

CHAPITRE VIII

PHILOSOPHIE DES ROMAINS, ÉPICURIENS, ACADÉMICIENS, STOÏCIENS

La philosophie romaine n'offre rien d'original : maîtres du monde, les Romains ne furent que les disciples des Grecs. Toutefois, en passant chez les Romains, la philosophie grecque modifia ses caractères : elle devint moins subtile et plus pratique. Les penseurs romains insistèrent surtout sur la

morale, les vertus, les principes du droit et les règles de la conduite; ils cherchèrent dans la philosophie une direction pour la vie, une consolation dans l'épreuve, un remède dans l'adversité.

Les systèmes qui obtinrent le plus de faveur furent l'épicurisme, le platonisme mitigé de la nouvelle Académie et le stoïcisme.

Parmi les épicuriens se distingue le poète-philosophe *Lucrèce* (98–54), qui, dans son poème *de Naturâ rerum*, exposa, en le modifiant, le système d'Epicure et s'éleva avec une sombre énergie contre les dieux du paganisme.

Parmi les Romains qui se rattachent surtout à la nouvelle Académie, il faut citer *Cicéron* (106-43), auteur des *Devoirs* et de tant d'autres écrits immortels. Nul n'a mieux montré tout ce que les lettres et l'éloquence peuvent gagner par leur alliance avec la philosophie.

Mais ce fut le stoïcisme surtout qui domina parmi les penseurs romains, depuis les Caton, les Scipion et même les Gracques, jusqu'à Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle.

Sénèque (3 av. J.-C.-65 ap.), né à Cordoue, devint le précepteur de Néron, qui ensuite lui donna l'ordre de s'ouvrir les veines. Il écrivit les *Consolations* et une foule de traités remarquables. On y rencontre de graves erreurs à côté de sublimes vérités, auxquelles l'influence chrétienne, qui se faisait déjà sentir, n'est peut-être pas étrangère.

Mais le philosophe dont l'école stoïcienne s'enorgueillit le plus est *Epictète*, natif de Phrygie, qui fut esclave d'Epaphrodite, un des gardes particuliers de Néron. Affranchi à la mort de son maître et chassé de Rome avec les autres philosophes à la mort de Domitien (90), il se retira en Epire et enseigna le stoïcisme plutôt par ses exemples que par ses leçons. Le *Manuel* qui porte son nom est de son disciple Arrien.

Marc-Aurèle (121-180) porta le stoïcisme sur le trône impérial. Mais ce sage couronné, qui employait ses loisirs à écrire les *Pensées*, n'en fut pas moins l'un des plus cruels persécuteurs de l'Eglise ; sa morale austère ne lui permit point de réprimer dans sa propre famille les pires scandales ni d'empêcher d'arriver au trône un monstre tel que Commode.

DEUXIÈME PARTIE

Histoire de la philosophie après Jésus-Christ jusqu'au XVII[e] siècle.

CHAPITRE IX

LES GNOSTIQUES ET LES ALEXANDRINS

Les Gnostiques et surtout les Alexandrins appartiennent encore à l'histoire de la philosophie grecque, mais en tant que celle-ci a été modifiée par suite de l'apparition de l'Evangile et s'est élevée trop souvent contre l'idée chrétienne.

Pour ce qui est d'abord des gnostiques, il ne paraît pas qu'ils aient toujours été des hérétiques sortis du sein de l'Eglise : c'étaient plutôt des Juifs ou des Gentils, des théosophes audacieux, moins judicieux qu'érudits, qui essayaient de créer une nouvelle doctrine, en alliant arbitrairement les idées judaïques et les idées chrétiennes à celles du polythéisme. Ce fut en Palestine, en Syrie et en Egypte que ces éléments hétérogènes se rencontrèrent et formèrent ces doctrines mystérieuses, à la fois philosophiques et superstitieuses, contre lesquelles le christianisme eut tant à lutter dès le berceau.

Les premiers gnostiques, en effet, datent de l'ère apostolique ; ils s'appellent Simon le Magicien, Cérinthe, Nicolas ; les apôtres s'appliquent à les démasquer et à les confondre. *Simon* était de Samarie et disciple de Dosithée, un faux Messie ; il se fit baptiser et offrit de l'argent à saint Pierre pour recevoir les dons du Saint-Esprit ; mais il fut maudit par l'Apôtre, avec tous les simoniaques, dont il est le père. Il combattit la doctrine évangélique, notamment sur l'origine

du monde et sur la Providence. *Cérinthe*, contemporain de Simon, était aussi de Palestine : il regardait le monde comme l'œuvre d'un esprit ou *éon* inférieur. *Nicolas* était un diacre de Jérusalem, qui ne respectait pas les lois évangéliques du mariage, etc. Citons aussi, comme se rattachant au groupe syriaque, *Saturnin*, qui vivait à Antioche sous Adrien, et *Bardesane* d'Edesse, qui vivait sous Marc-Aurèle.

En Egypte ou se rattachant au groupe égyptien, nous trouvons *Basilide*, Syrien de naissance, qui s'établit à Alexandrie, dans la première moitié du IIe siècle ; *Valentin*, dont la secte vécut longtemps et fut combattue à Lyon par saint Irénée ; les *ophites*, ainsi nommés à cause du serpent, qui jouait un rôle dans leurs mythes ou symboles. En Egypte encore et dans la Cyrénaïque, nous trouvons d'autres sectes gnostiques, en particulier celle des Carpocratiens. Leur chef, *Carpocrate*, vivait au IIe siècle : il avait accepté la théorie de l'émanation et prêchait un communisme effréné. *Cerdon* et *Marcion*, le premier de Judée et le second de Sinope, vivaient aussi au IIe siècle, et leurs erreurs se confondirent avec celles des manichéens.

Manès (vers 240-274), né dans l'Arabie Heureuse, alors province de Perse, peut être compté aussi parmi les gnostiques. Il paraît avoir admis deux principes éternels : Dieu et la matière, celle-ci principe du mal. Les manichéens tombèrent dans toutes sortes d'erreurs et de superstitions ; leur secte changea souvent de forme et vécut longtemps. Nous la retrouvons plus tard au moyen âge, chez les Cathares et les Albigeois, et aujourd'hui encore chez les *Bogomiles*, secte de Slaves méridionaux.

Les alexandrins furent les contemporains des gnostiques, auxquels ils ressemblent par plus d'un trait ; mais leur école intéresse davantage l'histoire de la philosophie en général et l'histoire de la philosophie grecque en particulier. L'école d'Alexandrie dura quatre siècles (193-529) et, si l'on excepte ses commencements, elle fut en guerre perpétuelle avec le christianisme. Ses maîtres prirent le nom d'éclectiques, parce qu'ils se flattaient de choisir avec discernement dans les écoles anciennes les meilleurs enseignements, pour en former

un corps de doctrine parfait. Mais cet ecclectisme n'eut point le succès de celui des Pères de l'Eglise : il n'aboutit qu'au syncrétisme, c'est-à-dire à un ensemble de doctrines disparates et inconciliables entre elles. L'école ancienne dont les alexandrins se réclamèrent le plus fut celle de Platon : de là leur nom de *néo-platoniciens*.

Leur doctrine nous apparaît comme un mélange de rationalisme et de mysticisme, deux éléments qui devraient s'exclure mutuellement, semble-t-il, mais qui se combinent dans une sorte d'idéalisme transcendant. Rien n'égale, en effet, la témérité des alexandrins. En face d'une religion sublime, qui élève l'homme jusqu'à la divinité, mais par des moyens surnaturels et des doctrines révélées, ils espèrent atteindre les mêmes cimes par les simples ressources de leur dialectique, de leur raison et de l'extase ou contemplation qui en termine le mouvement. Cette folle présomption exposait au mysticisme le plus effréné. Aussi les alexandrins ne tardèrent-ils pas à tomber souvent, comme les gnostiques, dans les pratiques de la théurgie et de la magie.

Après le fondateur de l'école d'Alexandrie, *Ammonius Saccas* ou *le portefaix* (IIe et IIIe s.), qui aurait d'abord professé le christianisme, nous signalerons Plotin, Porphyre, Proclus, etc.

Plotin (205-270) voyagea en Orient et vint à Rome, où il propagea son platonisme mystique et panthéistique si contraire à celui des Pères. D'après Plotin, en effet, le Dieu suprême c'est l'*Un* ou l'être pur duquel émane éternellement l'Intelligence absolue, qui, à son tour, est le principe de l'âme du monde ou *logos :* de là la triade néo-platonicienne, où l'on a essayé vainement de voir la Trinité chrétienne. Quant aux êtres de la création, ce sont, d'après Plotin, des émanations nécessaires et des manifestations décroissantes de l'Unité suprême et de l'Intelligence absolue. Ajoutons aussi qu'il admet la préexistence des âmes et la métempsycose. L'homme s'affranchit de celle-ci et se prépare à la vision suprême de Dieu par la contemplation.

Porphyre (233-304), successeur de Plotin, donna au néo-platonisme un caractère plus philosophique. Il est l'auteur de

l'*Isagoge* ou *Introduction aux catégories d'Aristote*, qui servit de point de départ aux disputes des réalistes et des nominalistes, au moyen âge. Ennemi des chrétiens, il rédigea contre eux un réquisitoire, qui donna, pour ainsi dire, le signal des dernières et des plus sanglantes persécutions. *Jamblique* fut, après lui, l'oracle de l'école.

Proclus (412-485) dirigea l'école d'Athènes, dont il a même été regardé comme le fondateur, pendant qu'en Egypte Hiéroclès soutenait celle d'Alexandrie. Mais, malgré le talent de ses derniers représentants, le néo-platonisme finit en 529, lorsque l'édit de Justinien ferma les écoles païennes.

CHAPITRE X

PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. PHILOSOPHIE DES PÈRES GRECS

La philosophie chrétienne est née de la foi en ce sens qu'elle fut inspirée et protégée par la foi, qu'elle défendait à son tour. En embrassant l'Evangile, les penseurs païens mirent au service de leurs nouvelles croyances la science qu'ils avaient acquise au sein des écoles. De là une philosophie nouvelle, dont les Pères grecs et les Pères latins furent les principaux organes.

Parmi les Pères grecs, citons d'abord saint *Justin*, martyr (vers 103-168), né à Sichem, qui embrassa la foi chrétienne à 30 ans et continua de porter toute sa vie le manteau de philosophe. Il écrivit deux *Apologies*, l'une adressée à Antonin le Pieux et l'autre au Sénat. *Tatien* (vers 130-176), son disciple, ne sut pas se défendre de certaines hérésies. Vers la même époque, *Athénagore* d'Athènes passait, comme Justin, de l'étude de la philosophie grecque à celle de l'Evangile.

Clément d'Alexandrie (mort vers 217) passa lui aussi de l'école de Platon à celle de J.-C. Il fut converti par saint Pantène et lui succéda dans la direction de l'école chrétienne d'Alexandrie, dite *catéchétique*. Le catéchiste d'Alexandrie

connut et pratiqua l'éclectisme bien mieux que les premiers alexandrins ses contemporains, sans se garantir toutefois de certaines erreurs de la mystique platonicienne.

Origène (185-254), son successeur, qui se distingua par une immense érudition et l'ardeur incroyable qu'il apporta à l'étude, paraît être tombé dans des erreurs plus graves encore : il regarda une certaine création comme éternelle et nécessaire, admit la préexistence des âmes, attribuant leur incarnation à des fautes personneles, etc. Ces erreurs et autres semblables soulevèrent contre lui les réclamations des évêques et des fidèles.

Nous pourrions citer ici tous les Pères grecs; du moins n'oublions pas saint *Basile le Grand* (329-379), de Césarée, en Cappadoce, frère de saint Grégoire de Nysse (330-396), de saint Pierre de Sébaste et de sainte Macrine. Il étudia à Constantinople et à Athènes, où il se lia avec saint *Grégoire de Nazianze* (328-389) et le prince Julien, qui devait plus tard apostasier.

Signalons aussi *Denys* dit l'Aréopagite, platonicien du ve siècle, qu'on a confondu longtemps avec saint Denys l'Aréopagite, converti par saint Paul, et avec saint Denys, premier évêque de Paris. Ses écrits jouirent d'une grande autorité au moyen âge. Mais ils sont obscurs et, mal interprétés, favoriseraient plusieurs erreurs du néo-platonisme.

CHAPITRE XI

PHILOSOPHIE DES PÈRES LATINS

La philosophie des Pères grecs eut la même fortune que les Grecs d'Orient. Au lieu de se développer puissamment, elle fut stérilisée bientôt par le schisme, l'hérésie et les vaines disputes. Tout autre fut la destinée de la philosophie chrétienne chez les Latins. Elle prit forme peu à peu avec les Lactance et les Augustin; et quand les invasions furent

accomplies et que les barbares eurent accepté l'Evangile, elle fleurit avec une vigueur nouvelle et exubérante, dont témoigne l'intensité de vie qui distingue les universités au moyen âge. Les noms qui se présentent maintenant sont ceux de Tertullien, Lactance et saint Augustin.

Tertullien (vers 160-245), né à Carthage, y reçut une éducation brillante et embrassa la foi chrétienne. Mais il apportait au service de l'Eglise, avec d'éminentes qualités, un caractère âpre et intempérant. Son œuvre capitale est l'*Apologétique*, composée vers 200. Malheureusement, il tomba dans les erreurs de Montan et professa un rigorisme qui l'a fait regarder comme le père des jansénistes. A la différence des Pères grecs (S. Justin, S. Basile), il déprécia trop la philosophie privée des lumières de l'Evangile et regarda les philosophes anciens comme les patriarches des hérétiques. C'est lui cependant qui a remarqué le premier que « l'âme est naturellement chrétienne ».

Lactance (vers 250-325), comme Tertullien, était d'Afrique et se convertit dans l'âge mûr; mais il apportait au service de la philosophie chrétienne un talent et un caractère bien différents. Saint Jérôme l'a surnommé le *Cicéron chrétien*. Quoique sévère pour la philosophie profane, qu'il paraît confondre plus d'une fois avec le paganisme, Lactance pratique cependant un sage éclectisme, analogue à celui de Clément d'Alexandrie.

Saint Augustin (354-430). — Mais le Père latin qui brille d'une gloire incomparable est saint Augustin, né à Tagaste. Après une jeunesse orageuse, il fut converti par les prières de sa mère, sainte Monique, fut baptisé à Milan par saint Ambroise et devint évêque d'Hippone. Saint Augustin doit être considéré comme l'un des fondateurs de la philosophie chrétienne. Il mit en évidence les vrais rapports de la raison et de la foi, distingua nettement, à la suite de Platon et de Cicéron, les parties essentielles de la philosophie et sut pratiquer un sage éclectisme. La méthode psychologique lui est familière; le *Cogito, ergo sum*, de Descartes, se rencontre déjà sous sa plume, quand il réfute les sceptiques et établit les bases

de la logique. Il excelle aussi en métaphysique et surtout en théodicée. Nul n'a mieux parlé de Dieu, nul n'a mieux vécu de la pensée divine.

Signalons, en métaphysique, son hypothèse hardie des *rationes seminariæ* qui auraient été déposées dans la nature par son Auteur de façon à donner plus tard et en leur temps toutes les espèces, hypothèse introduite pour maintenir ce sentiment, que Dieu aurait créé simultanément toutes les espèces : *Creavit omnia simul.* En psychologie, il rejette la préexistence des âmes, tout en revendiquant leur spiritualité; mais il hésite sur l'origine de chacune d'elles par une création. Sur l'origine des idées, le libre arbitre, etc. sa doctrine, en somme, est celle que l'école développera plus tard. Signalons enfin entre tous ses ouvrages, *la Cité de Dieu* et ses vues sur la philosophie de l'histoire : elles préludent au *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet.

CHAPITRE XII

TRANSITION DE LA PHILOSOPHIE PATRISTIQUE A LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

Après saint Augustin, les invasions des barbares semblent éteindre toutes les lumières de la science et de la philosophie. Mais l'Eglise, qui a déjà entrepris la conversion des envahisseurs, entretient dans ses monastères le feu sacré qui brillera de nouveau sur le monde d'un éclat plus vif que jamais. Parmi les philosophes de cette époque de transition, citons : Salvien, Marcien Capella, Boèce, Cassiodore, Isidore.

Salvien (vers 390-484), né sur les bords du Rhin, quitta le monde pour la vie religieuse et résida à Lérins. Il dépeignit les vices et les malheurs de son temps; son livre *de Gubernatione Dei* est une apologie de la Providence.

Marcien Capella, de Madaure, en Afrique, écrivit de 410 à 427 une sorte d'Encyclopédie, médiocre, il est vrai, mais qui

e l'antiquité; au
s.

famille noble et
il put entendre
me, il fut consul
er et décapiter.
étendu, mais pro-
emprunta beau-
ua un éclectisme
nt son *Traité de*
logique *sur la*
t dans les écoles
nner à la scolas-

dabre, fut consul
itta le monde et
Il profita de son
es en véritables
n. A Viviers, il
rire de précieux
des sept arts libé-
temps-là.

e, archevêque de
à la conversion
e la science et de
Chronique, sorte
ses *Etymologies*,
au moyen âge. Il
enseignement fé-
et au-delà. C'est à
rent, non moins
hilosophie d'Aris-

5), moine anglo-
rait rien des con-

naissances de son temps. Au moment où il quittait cette vie, naissait Alcuin, qui dirigea l'école palatine sous Charlemagne.

CHAPITRE XIII

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE. PRÉPARATION ET PREMIÈRE PÉRIODE

L'histoire de la scolastique s'étend à peu près autant que celle du moyen âge. On peut la diviser en trois périodes, qui correspondent à sa formation, à sa perfection et à sa décadence : elles sont précédées d'un siècle ou deux de préparation immédiate. Cette préparation et la première période s'étendent depuis l'invasion des barbares et surtout depuis Alcuin (VIII[e] s.) jusque vers la fin du XII[e] siècle. Les germes de la philosophie ancienne, péripatéticienne et platonicienne, déposés dans les écoles monastiques, grâce à quelques ouvrages trop rares et trop imparfaits, qui avaient seuls surnagé d'abord dans le naufrage des lettres, ne tardent pas néanmoins à se développer avec vigueur. Il est vrai que, dans ces débuts laborieux, la dialectique absorbe l'attention des penseurs ; elle est la seule science philosophique, pour ainsi dire, qui leur soit assez bien transmise, et ils risquent de s'y renfermer. Mais, malgré certains abus inévitables, ils sauront conquérir, avec elle, tout le domaine de la philosophie.

Les deux plus grands noms de cette période préparatoire sont ceux d'Alcuin et de Raban Maur.

Alcuin (735-804), né à York, fut choisi par Charlemagne (780) pour relever les études dans tout son empire. Il restaura les écoles monastiques et en créa de nouvelles, à Tours, à Fulda, à Ferrières, à Fontenelle, et ouvrit même l'école *palatine* pour les princes et la cour. Il se retira et mourut à Tours.

Raban Maur (vers 776-856) étudia à Tours sous Alcuin, puis enseigna à Fulda, où il initia l'esprit germanique à l'étude

des lettres ; il devint archevêque de Mayence. Il réfuta les erreurs de Gottschalk (808-867), qui enseignait une double prédestination, l'une au bien et l'autre au mal, et une double fatalité.

Vers la même époque, *Jean Scot Erigène* (né vers 810 en Irlande ou en Ecosse), un des hommes les plus érudits de son temps, devint chef de l'école palatine sous Charles le Chauve et professa une sorte de panthéisme, imité de celui des alexandrins, qui fut condamné par les conciles de Valence (855) et de Langres (859).

Aux XIe et XIIe siècles les écoles monastiques les plus célèbres sont : l'école de Reims, où enseigna *Gerbert* (930-1003), qui devint précepteur d'Othon, puis archevêque de Ravenne et enfin pape sous le nom de Sylvestre II : il avait étudié en Espagne et brilla surtout dans les sciences. — L'école de Chartres, où enseignèrent *Fulbert* (vers 960-1028) et *Ive* (mort en 1115), évêque de Chartres. — L'école du Bec, où enseignèrent *Lanfranc* (vers 1005-1089), adversaire de Bérenger de Tours, qui dénaturait le mystère de la sainte Eucharistie ; et saint *Anselme* (1033-1109), natif d'Aoste (Italie), qui devint archevêque de Cantorbery.

Saint Anselme est l'un des Pères de la scolastique. Il a bien marqué les rapports de la foi et de la raison : la foi, qui cherche l'intelligence (*fides quærens intellectum*), et l'intelligence ou la raison qui cherche la foi (*intellectus quærens fidem*). Comme saint Augustin et plus tard Malebranche, Descartes, il emploie des expressions favorables au platonisme, mais sans adopter les erreurs de ce système. Il est l'auteur de l'argument *ontologique* ou *a priori*, qui porte son nom et qui consisterait à prouver l'existence de Dieu par la seule idée que nous avons de Dieu. Mais cet argument fut justement critiqué, du vivant même de saint Anselme, par le moine Gaunilon.

Les problèmes qui passionnaient surtout les esprits aux XIe et XIIe siècles, étaient des problèmes de logique : de là les disputes fameuses et dramatiques des nominalistes et des réalistes. Parmi les premiers se distingua *Abélard* (1079-1142),

[illegible] iompha de
[illegible] ncourut la
[illegible] condamna-
[illegible] *ilbert de la*
[illegible] eaient bien
[illegible] ogmes fon-
[illegible] rent-ils se
[illegible] e nouvelle
[illegible] rtres (mort
[illegible] vant 1209).
[illegible] ge n'en fut
[illegible] hilosophes
[illegible] ye de Saint-
[illegible] 173), ou à
[illegible] 0-1180), ou
[illegible] ne, obtenir

[illegible] de *Pierre*
[illegible] é le *Maître*
[illegible] commentée
[illegible] à Citeaux,

[illegible] X

[illegible] ODE

[illegible] cle et une
[illegible] ns de la sco-
[illegible] rt le Grand,
[illegible] ment de son
[illegible] la précise,
[illegible] lat. Ce n'est
[illegible] entrent les
[illegible] ue. Excités
[illegible] edans, mais
[illegible] celles des

philosophes juifs et arabes, et mieux instruits aussi des livres d'Aristote, les scolastiques entreprennent leurs grands travaux de défense religieuse et de synthèse philosophique ; ils développent sans relâche les facultés de raisonnement de l'esprit humain : l'avenir leur devra des trésors de spéculation et son éducation rationnelle. En même temps et par une juste conséquence, le langage philosophique se forme et s'épure, il acquiert son vrai caractère et ces qualités si précieuses de clarté, de précision et d'analyse, dont la langue française sera l'héritière favorite.

Des grands docteurs que nous avons déjà cités et qui illustrent cette période nous en rapprocherons quelques autres, tels que Vincent de Beauvais, Henri de Gand, Roger Bacon, Raymond Lulle, etc.

Alexandre de Halès, anglais de naissance, se fit disciple de S. François dans un âge avancé (entre 1222 et 1231) et mérita le titre de *Docteur des docteurs*. Les trois grands génies du XIII[e] siècle, Albert le Grand, S. Thomas et S. Bonaventure, marchèrent, en effet, sur ses traces. Sa *Somme théologique* se place entre celle de Pierre Lombard et celle de S. Thomas.

Vincent de Beauvais (mort en 1264), disciple de saint Dominique, brilla surtout par l'étendue de ses connaissances. S. Louis le choisit pour lecteur et lui confia l'éducation de ses enfants. Son œuvre principale est le *Speculum majus* ou *Speculum mundi*.

Albert le Grand (1206-1280), O. P. se distingua dans les sciences de la nature, telles qu'elles pouvaient être connues de son temps, non moins que dans les connaissances spéculatives; ce qui le fit regarder comme un magicien. Il fut le maître de S. Thomas, dont le premier il reconnut le génie.

S. Thomas d'Aquin, surnommé l'*Ange de l'Ecole*, (1227 ou 1225-1274), composa la *Somme théologique*, monument incomparable, qui l'a fait regarder comme le prince des théologiens. Mais la *Somme théologique*, surtout si l'on y joint les autres

œuvres de S. Thomas, contient la philosophie la plus complète et la plus profonde. Nul n'a mieux interprété Aristote et allié les conclusions de la raison et celles de la foi. Résumer sa philosophie serait résumer la scolastique tout entière et il est inutile de l'entreprendre ici, à la suite de ce *Manuel*, tout imprégné de son esprit.

Saint Bonaventure (1221-1274), disciple de S. François et ami de S. Thomas, se distingua par une science égale, mais par un autre caractère. Esprit platonicien plutôt qu'aristotélicien, il donna à sa philosophie une forme moins sévère, et son mysticisme très noble et très pur le fit surnommer le *Docteur séraphique*.

Henri de Gand, qui florissait un peu plus tard (mort en 1293), s'écarte de la doctrine de S. Thomas sur plus d'un point important. Il pense que la matière première peut exister sans la forme substantielle. Il nie la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les créatures ; il admet deux formes substantielles dans l'homme : la *corporéité* et l'âme raisonnable. Pierre Lombard et Duns Scot ont admis la même dualité. En ce qui concerne la connaissance, il n'admet aucune espèce intelligible proprement dite et se montre ainsi le précurseur de Durand et d'Occam. Avec plus de raison peut-être, il n'admet pas les vues de beaucoup de scolastiques sur la matière, principe d'individuation, et estime que Dieu peut créer plusieurs anges de même espèce.

Siger de Brabant, compatriote d'Henri de Gand, enseigna, vers le même temps, des opinions bien plus hardies, qui l'ont fait ranger au premier rang des partisans de l'averroïsme. Cette erreur pernicieuse, réfutée par S. Thomas, fut condamnée en 1270, puis plus solennellement en 1277. Elle s'était introduite parmi les Latins, grâce en particulier à la protection que l'empereur Frédéric II accordait aux philosophes juifs ou arabes qui fréquentaient sa cour.

Les partisans de la doctrine de S. Thomas, Gilles de Lessines (vers 1230-1304), Pierre l'Espagnol, auteur d'un manuel de logique qui fut longtemps classique, Gilles de Rome (1247-1316), qui devint cardinal, etc., trouvaient donc de nombreux

contradicteurs, soit au dehors de l'Eglise, soit au dedans. Car la liberté de penser était grande, parmi les scolastiques. On peut le voir encore par l'exemple de Scot et surtout de Durand.

Durand de Saint-Pourçain (m. en 1334), surnommé *le Téméraire*, qui devint évêque de Meaux, s'attaqua aux arguments d'autorité, dont on abusait dans l'école. Dans la théorie de la connaissance, il rejetait soit les espèces *sensibles*, soit les espèces *intelligibles*, supprimait aussi l'intellect agent et supposait que l'intellect connaît immédiatement le singulier.

Jean Duns Scot (vers 1266-1208), surnommé le *Docteur subtil*, devint le chef de l'école franciscaine, rivale de celle de saint Thomas. Malgré l'obscurité dont sa doctrine reste enveloppée, on peut dire que Scot se distingue de S. Thomas en ce qu'il donne de quelque manière à la volonté le pas sur l'intelligence. Il n'admet pas que celle-ci, laissée à elle-même, puisse démontrer l'immortalité de l'âme et les rapports de l'homme avec Dieu considéré comme cause finale. Citons aussi son opinion sur l'univocation de l'être attribué à Dieu et à la créature ; son opinion sur le principe d'individuation, qu'il cherche dans l'*eccéité ;* la distinction subtile dite *formelle ex naturâ rei*, qu'il imagine entre la distinction logique et la distinction réelle. Il paraît soutenir que la loi naturelle n'est pas absolument immuable, etc. Mais beaucoup de ces oppositions s'atténueraient beaucoup, si elles étaient bien expliquées.

Un docteur qui tranche sur les précédents est le franciscain anglais *Roger Bacon* (1219-1294), qui se distingua dans les sciences à l'égal d'Albert le Grand et mérite, avec lui, d'être regardé comme le précurseur des inventeurs qui nous ont livré l'empire de la nature. Malheureusement Roger Bacon paraît être tombé dans de graves erreurs philosophiques et, par ses attaques intempérantes contre les méthodes qui prévalaient de son temps, il s'attira de sévères condamnations. Il exposa ses idées et présenta sa justification dans l'*Opus majus*, suivi de l'*Opus minus* et l'*Opus tertium*.

Un esprit non moins original mais bien différent du précé-

dent est l'Espagnol *Raymond Lulle* (1235-1315), l'auteur de l'*Ars magna*, où il expose une méthode aujourd'hui discréditée.

Enfin, pour clore cette série, citons le grand poète du moyen âge, *Dante Alighieri* (1265-1321), qui a traduit admirablement, dans la *Divine Comédie*, la doctrine de saint Thomas, dont il peut être regardé comme le disciple et l'interprète.

CHAPITRE XV

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE. TROISIÈME PÉRIODE

Au XIVe siècle, la scolastique est en décadence. Les causes de celle-ci sont déjà apparentes au XIIIe siècle. On peut les voir, en effet, soit dans les subtilités excessives d'un Scot, soit dans les témérités d'un Durand, soit dans le formalisme de certains logiciens comme Raymond Lulle, soit encore dans cette malheureuse tendance des sciences physiques qui, avec Roger Bacon, cherchent à rompre avec la métaphysique et la logique formelle, au lieu de s'en éclairer et même de les appuyer. D'autre part, les métaphysiciens de l'école contribuent trop souvent de leur côté à cette rupture, qui leur deviendra fatale à l'époque de la Renaissance. En attendant ce moment critique, les sciences physiques, qui avaient paru à la veille de progrès décisifs, avec Vincent de Beauvais, Albert le Grand, Roger Bacon, s'attardent dans l'empirisme et les préjugés de leur enfance ; elles sont incapables de fournir un contrepoids et un contrôle aux sciences philosophiques, qui souffrent de cet abandon et pèchent par des exagérations croissantes.

Nous remarquerons surtout, dans cette période, les nominalistes (Occam) et leurs adversaires (Pierre d'Ailly), puis les mystiques (Eckart, Gerson, Thomas à Kempis).

Guillaume d'Occam (1280-1347), franciscain, surnommé *le Prince des nominaux*, naquit en Angleterre et mourut probablement à Munich. Chassé de son ordre, il chercha la protection du pouvoir civil, d'abord de Philippe le Bel, puis de Louis

de Bavière. Formé à l'école de Scot, il passa ensuite au nominalisme et presque au scepticisme, disant qu'on ne peut démontrer philosophiquement la spiritualité de l'âme ni même l'existence d'un Dieu personnel. En morale, il fait dépendre la loi naturelle de la libre volonté de Dieu ; en politique, il subordonne le sacerdoce à l'empire. Bref, il rompt l'accord de la raison et de la foi sur les points les plus importants. Parmi ses disciples, citons *Buridan* (mort vers 1358) et *Gabriel Biel* (vers 1430-1495).

Parmi les adversaires d'Occam et des autres nominalistes se distingua *Pierre d'Ailly* (1350-1425), qui fut chancelier de Paris, évêque du Puy et de Cambrai, cardinal et mourut légat du pape à Avignon. On peut regarder aussi comme un adversaire du nominalisme l'Espagnol Raymond de Sebonde (mort en 1432), qui enseigna à Toulouse et n'a été bien connu que dans ces derniers temps.

Parmi les thomistes nous citerons : *Jean de Torquemada* (1400-1455), *Dominique de Flandre*, qui florissait vers 1470, et *Capreolus* (Chevrier, en langue vulgaire), né à Toulouse, qui enseignait vers 1409 et commenta les *Sentences*.

Parmi les mystiques nous citerons : *Eckart* (vers 1260-1328), qui tomba dans certaines erreurs ; *Jean Tauler* (1290-1361), né à Strasbourg, où il étudia sous Eckart, comme lui dominicain ; *Henri Suso* (1300-1365), O. P., qui poussa plus loin encore le mysticisme ; *Ruysbrock* (1293-1381), qui fut curé à Bruxelles. Ces personnages appartiennent mieux encore peut-être à la deuxième période.

Un mysticisme qui n'a pas été contesté comme les précédents, est celui de *Jean Gerson* (1363-1429), qui fut chanchelier de l'Université de Paris et l'âme du concile de Constance, et celui de *Thomas à Kempis* (vers 1380-1471), qui paraît être le véritable auteur de l'*Imitation*. Gerson avait étudié sous Pierre d'Ailly, de même que Nicolas de Clémangis, mort vers 1434. Celui-ci, qui fut recteur de l'Université de Paris, reprochait à la scolastique de son temps de préférer les vains raisonnements à l'autorité divine et à l'Ecriture.

Signalons enfin un personnage ecclésiastique, le card. *Nicolas de Cusa* (1401-1464), qui emprunta ses idées à toutes les

écoles, pour ainsi dire, et peut être regardé comme un précurseur de la Renaissance.

CHAPITRE XVI

PHILOSOPHIE ARABE ET PHILOSOPHIE JUIVE

La philosophie arabe naquit à la suite des conquêtes des Arabes, qui s'emparèrent si rapidement de l'Orient, de l'Afrique et du sud de l'Espagne. Les vainqueurs ne tardèrent pas à s'instruire auprès des chrétiens d'Orient, qui les initièrent à la civilisation grecque et en particulier à la philosophie d'Aristote. Frère et ennemi du Juif, l'Arabe est comme lui l'héritier de puissantes traditions religieuses. De là deux philosophies, impuissantes à s'accorder l'une avec le Talmud et l'autre avec le Coran, mais remarquables à divers égards; elles ont exercé une influence considérable sur la philosophie chrétienne, qui ne cessa de les combattre, tout en mieux s'instruisant, par elles, de la philosophie grecque et, en particulier, de la philosophie d'Aristote.

La philosophie arabe, en particulier, après avoir jeté un grand éclat, finit par disparaître, vaincue par le fanatisme musulman, tandis que la philosophie chrétienne devait toujours se rajeunir au contact de la foi chrétienne. Les penseurs arabes les plus célèbres furent : *Alkendi* (IXe s.), surnommé *le Philosophe par excellence*, qui commenta Aristote; *Alfarabi* (mort en 950), qui étudia à Bagdad, sous le chrétien Jean et se montra très indépendant vis-à-vis du Coran; *Avicenne* ou *Ibn-Sina* (980-1037), le plus célèbre des médecins arabes, esprit encyclopédique, qui montra de l'inclination pour le platonisme; *Algazel* ou *Al-Gazali* et *Gazzali* (1058-1111), le plus célèbre théologien musulman, qui brilla dans les chaires de Damas, de Jérusalem, d'Alexandrie, et s'efforça de montrer la supériorité de l'islamisme en même temps que de le défendre contre le rationalisme des philosophes; *Avempace* (mort en 1138), qui naquit et enseigna en Espagne, où le péripatétisme, chassé d'Orient, jeta un vif éclat; *Averroès* enfin

ou *Ibn-Roschd* (1126-1198), le plus illustre et aussi le dernier des philosophes arabes, né à Cordoue. Ses ouvrages nombreux, condamnés par le fanatisme des Almohades, furent conservés dans les écoles juives et chrétiennes. La doctrine d'Averroès, connue sous le nom d'*averroïsme*, est une sorte de panthéisme tout imprégné d'aristotélisme. Elle se répandit beaucoup au moyen âge, et les plus grands scolastiques ne cessèrent de la combattre. Averroès supposait que l'intellect agent est le même pour tous les hommes, qui ne seraient constitués individuellemeut que par leurs facultés inférieures.

Parallèlement à la philosophie arabe, la philosophie juive poursuivait son développement. Les philosophes juifs les plus célèbres furent : *Avicebron* (XIe siècle), qui naquit à Malaga et mourut à Valence, l'auteur du *Fons vitæ* ou *Fons sapientiæ*, esprit enclin au néo-platonisme ; et *Maimonide* (1135-1204), l'auteur du *Guide des égarés*, né à Cordoue. Il fit profession de mahométisme, pendant la grande persécution, puis émigra au Caire et jouit d'une grande considération. Maimonide se montra disciple d'Aristote et fut souvent condamné par les rabbins comme coupable de rationalisme. Chassés d'Espagne par les Almohades, les philosophes y rentrèrent avec les chrétiens.

CHAPITRE XVII

PHILOSOPHIE DE LA RENAISSANCE

La Renaissance comprend le XVe et le XVIe siècle. Au lieu de marquer seulement un renouvellement scientifique, un progrès dans l'ordre intellectuel et un rajeunissement de toutes les connaissances, retrempées dans leurs premières sources, la Renaissance fut encore trop souvent une lutte contre les traditions et les croyances les plus respectables, une hostilité plus ou moins ouverte contre les mœurs chrétiennes, un retour offensif de l'esprit païen. Ainsi s'expliquent à la fois et les condamnations trop sévères portées contre

...tres lui ont
...tiquité, qui
...ières décou-
...r la face du
...rent toutes
...futés. De là
...sophique de
...On le verra
... principaux
...alistes, nou-
...astique, sa-
... de diverses
...iques.

...autorité de
...orité d'Aris-
...*éthon* (1375–
... de Florence
...lier à l'Eglise
...rmi lesquels
... l'*Académie*
...1433-1499) et
... principales

...ut signaler
... fond le grec
...ifs ; ses opi-
...ses disciples,
...mie et même

...pliquèrent à
... *Trébizonde*
... Platon, que
...trop souvent
...s semblable,
...ions scolas-
... sensualisme
... panthéisme,
...iter *Pompo-*

ut citer Giordano
ndamnés l'un et

attachèrent à dis-
osophie sérieuse :
c ; *Erasme* (1467-
gleterre et en Bel-
la Folie; Pierre
ba dans le calvi-

époque, se place
r le système qui
comme une hypo-
uvrage. Le même
2), mais présenté
et appuyé sur de
sur son auteur.
, eut plus à souf-

ature à des préoc-
ions : ainsi *Para-*
ux *Van-Helmont*,
re. Le mystique le
, regardé comme
ophie moderne.
u des écrivains à
) et *Sadolet* (1477-
e-Lipse (1547-1606)
gne (1533-1592) et

droit et de poli-
auteur du *Prince*,
élève la fourberie
, et *Grotius* (1583-
ndateur du droit,
système les vérités
fié plusieurs.
otestantisme avait

jeté dans le monde de nouveaux ferments de discorde. *Luther* (1483-1546) appartient donc de quelque manière à l'histoire de la philosophie. Il devint l'un des plus fougueux adversaires d'Aristote et de la scolastique. Mais son disciple Mélanchthon (1497-1560) et d'autres avec lui revinrent au péripatétisme. Néanmoins les universités protestantes restèrent ouvertes à toutes les entreprises d'une pensée sans frein ni règle.

Il nous reste à signaler les scolastiques de la Renaissance. Bafoués d'abord par leurs adversaires, ils se corrigent sous les censures et essaient de ressaisir la direction des esprits. Alors se dessine un puissant mouvement d'idées dont l'Espagne est le centre. Mais le triomphe des néo-scolastiques de ce temps est celui de la théologie plutôt que de la philosophie. Or ces sciences se séparent de plus en plus. Citons néanmoins parmi les grands scolastiques de l'époque : *Savonarole* (1452-1498), qui périt sur le bûcher, après avoir dominé Florence; *Cajetan* (1469-1534), *François-Sylvestre*, dit *le Ferrarais* 1474-1528), *Victoria* (mort en 1546), *Dominique Soto* (1492-1560), *Melchior Cano* (1509 ou 1510-1560), *Bannez* (1527-1604) ; puis, parmi les jésuites, qui venaient de naître (1534) : *Vasquez* (1551-1604), *Molina* (1535-1601), dont le nom a passé dans le *molinisme*, *Suarez* (1548-1617), celui dont s'honore le plus la Compagnie, *Tolet* (1532-1596), *Lessius* (1554-1623), *Bellarmin* (1542-1621). En même temps la mystique la plus pure et la plus céleste trouvait un organe et un docteur inattendu dans sainte Thérèse (1515-1582).

Pendant que le thomisme voyait se dresser contre lui le molinisme, avec le suarisme, qui devint une nouvelle et puissante école, le scotisme avait toujours des partisans.

Le philosophe qui mérite le mieux peut-être de terminer cette série, parce que ses idées audacieuses et peu cohérentes expriment bien l'état général des esprits à la Renaissance, est *Campanella* (1568-1639), O. P., auteur de *la Cité du Soleil*, plan social imaginaire analogue à la *République* de Platon et à l'*Utopie* de Thomas Morus.

TROISIÈME PARTIE

Philosophie moderne.

A ce moment de l'histoire, les idées philosophiques subissent une grande transformation, qui correspond à celle des Etats. C'est alors, en effet, que le faisceau des puissances catholiques, si laborieusement formé par la papauté et les docteurs chrétiens, se rompt pour de longs siècles : la chrétienté, considérée comme groupe de nationalités chrétiennes, est dissoute. Une grande partie de l'Allemagne et l'Angleterre tout entière secouent le joug de l'Eglise : des Etats protestants sont fondés ; la France connaît, à son tour, toutes les horreurs des guerres de religion. Or ces déchirements religieux et politiques sont l'effet du désordre qui règne dans les idées et contribueront à l'accroître encore. La philosophie que vont adopter désormais le grand nombre des esprits sera à l'image du monde nouveau : elle ne prendra plus pour principe et pour but l'accord de la foi et de la raison, de l'Eglise et de l'Etat. La rupture a été préparée depuis longtemps, mais c'est maintenant qu'elle se consomme et devient générale.

Cette philosophie nouvelle sera donc, en principe, *rationaliste.* Elle ne tardera pas ensuite, privée qu'elle est du secours indispensable de la révélation, et sous prétexte de ne chercher que la vérité et l'évidence, de ressusciter toutes les erreurs anciennes, tous les systèmes disparus, qu'elle présentera sous de nouvelles formes ; elle se dispersera ainsi dans toutes les directions, souvent les plus opposées : elle sera empirique avec Bacon, matérialiste avec Hobbes et plusieurs de ses successeurs, spiritualiste avec Descartes, ontologiste avec Malebranche, panthéiste avec Spinosa, curieuse et profonde, mais versatile, avec Leibniz, affirmative avec Wolf, sceptique avec

Bayle, Hume et Kant, qui essaiera vainement de faire au scepticisme sa part; toujours inquiète malgré ses affirmations tranchantes, toujours incertaine d'elle-même, quoique toujours affamée de vérité et de certitude. Même les génies chrétiens qui s'appliqueront à la cultiver ne la corrigeront qu'à demi, car elle pèche par son origine et ses principes.

Nous la suivrons à chaque siècle et marquerons ses principales formes en France, en Allemagne, en Angleterre, etc.

CHAPITRE XVIII

PHILOSOPHIE DU XVIIe SIÈCLE. ANGLETERRE

La philosophie moderne, préparée immédiatement par la Réforme de Luther et les troubles profonds de la Renaissance, est née à peu près simultanément en France et en Angleterre : en France, avec Descartes; en Angleterre, avec Bacon. Celui-ci affecte de mépriser le passé, et celui-là de l'oublier : tous les deux se flattent de créer une philosophie nouvelle. Bacon exalte la méthode expérimentale et prépare les voies à à l'empirisme de Locke et même au matérialisme de Hobbes; Descartes exalte plutôt la méthode géométrique ou déductive et prépare les voies à un spiritualisme élevé, intempérant, exposé à tous les écarts, celui de Malebranche ou celui bien plus grave de Spinosa. De Descartes, plutôt que de Bacon, relève Leibniz, le principal représentant de la philosophie en Allemagne, au XVIIe siècle. Il s'attache à réfuter Locke, mais il ne résout pas mieux que ses émules de France et d'Angleterre le problème de la nature de l'homme, ni par conséquent celui de l'origine des connaissances. Les théories des uns et des autres rompent les justes relations de l'objet connu et du sujet connaissant, et la porte est ouverte aux hypothèses les plus dangereuses et même les plus absurdes : à l'empirisme et à l'idéalisme, au scepticisme et au panthéisme. A ces trois grands noms se rattachent de quelque manière la plupart des philosophes du XVIIe siècle.

tiateur de la phi-
on, né à Londres
venaient de don-
ont créé le monde
éthode le renou-
et le XVIIe siècle.
e, son contempo-

Restauration des
qu'il a exposé ses
gique il propose
trois facultés de
gination (d'où la
sciences). En fait
t l'induction, et
; il s'abstient ou
istianisme le pré-
sophie naturelle,
n psychologie, il
alité de l'âme.

sciple de Bacon, a
nces. Il nie la mé-
la distinction des
justice invariable
onnête se confond
ci explique l'ori-
défenseur de l'ab-

modéré, tout en
te mieux les ten-
Son empirisme,
s'oppose au spiri-
nte en France au
ux idéologues. Il
tres positivistes.
ntendement, qui
s. Il y traite des

ue unique-
sensations.
proprement
e de l'indé-
une collec-
choses nous
ystèmes de
é des qua-
iques), etc.
vue philo-
l'âme : il
nage de la
te de scep-

t dévelop-
anglais du
7-1688), qui
l'âme et le
29), amis et
a à démon-
mais com-
espace et le
l'astronome
gravitation

(1670-1722),
panthéiste.
iques d'An-

ANDE

naugura la
con, d'être
e. Tout en
ut système

antérieur, il fut le promoteur d'un spiritualisme élevé, qui, malgré bien des excès et des insuffisances, ne fut pas indigne du siècle de Louis XIV, où l'on vit éclore les plus beaux génies des lettres françaises.

Descartes a exposé ses idées surtout dans le *Discours de la méthode* (1637) et les *Méditations* (1641). Comme Bacon, qui promettait au monde une nouvelle logique *(Novum organum)*, il annonce une nouvelle méthode et, avec elle, une nouvelle philosophie. Faisant table rase, dans son esprit, de toute certitude acquise, il s'aperçoit qu'il y a une vérité qui résiste à tout scepticisme : *Je pense*, dit-il, *donc je suis*. Or cette vérité s'impose par son évidence. L'évidence est donc le criterium de la vérité. A sa lumière il établit ensuite la distinction de l'âme et du corps, la spiritualité de l'âme qu'il croit pouvoir déduire de la simplicité, l'existence et la perfection de Dieu, etc. Mais il établit une telle opposition entre l'âme et le corps que celui-ci n'est qu'un mécanisme et l'âme un pur esprit, voire même une pensée; la sensation est toute dans l'âme. C'en est donc fait de l'union substantielle de l'âme et du corps. A Dieu il prête le pouvoir de changer les essences; c'est en vertu de la véracité divine qu'il se fie au témoignage de ses facultés. En cosmologie, il émet l'hypothèse du *mécanisme* universel, opposée au dynamisme et en particulier à l'hypothèse de la gravitation, etc. On voit déjà par ces quelques traits, combien de conclusions fausses et dangereuses entraîne cette philosophie.

Son succès fut néanmoins prodigieux et l'influence de Descartes sans égale, en sorte que l'histoire du cartésianisme est, pour une grande part, l'histoire de la philosophie moderne. Citons parmi les cartésiens plus ou moins fidèles : le Père *Mersenne* (1588-1648), minime; Clerselier, Jacques Rohault et Delaforge ; *Antoine Arnauld* (1612-1694) et *Nicole* (1625-1695), auteurs de la Logique de Port-Royal; *Launoy* (1603-1678), le P. *Bernard Lamy* (1640-1715), oratorien. A l'étranger, *Geulincx* (1624-1669), né à Anvers, *Renier* ou *Reneri*, qui professa le cartésianisme à l'Université d'Utrecht.

Sans accepter le cartésianisme, bien des esprits en subissaient l'influence : ainsi le P. *Buffier* (1640-1737), S. J. Cepen-

dant les jésuites soutinrent généralement la cause du péripatétisme, alors que les oratoriens tenaient plutôt pour le cartésianisme.

Un adversaire du cartésianisme en même temps que du péripatétisme, fut *Gassendi* (1592-1655), qui renouvela le système d'Epicure, en le corrigeant sur les points où il est incompatible avec la foi. Un de ses disciples fut le célèbre voyageur Bernier (1620-1688).

Malebranche (1638-1715). — Le disciple le plus illustre de Descartes fut *Malebranche ;* il tira du cartésianisme l'occasionnalisme et l'ontologisme, qui en sont des conséquences légitimes. Ecrivain de premier ordre comme Descartes, il contribua beaucoup au succès de la philosophie nouvelle. En théodicée, il s'attache lui aussi à démontrer l'existence de Dieu par l'idée même de Dieu; cette idée serait innée et le principe, la lumière de toutes les connaissances ; Dieu serait le lieu des esprits, qui verraient tout en lui, comme l'espace est le lieu des corps. La causalité divine absorberait aussi toutes les causalités, en sorte que les créatures ne seraient que des *occasions* et non des causes secondes. La seule volonté de Dieu règlerait tous les rapports des choses, en particulier les rapports de l'âme et du corps. Enfin, en vertu de son optimisme, Malebranche regarde l'Incarnation comme nécessaire et l'espace, avec les mondes, comme infini, etc.

Spinosa (1632-1677). — Pendant que Malebranche développait certains principes du cartésianisme, sans rompre avec la foi, *Spinosa*, né à Amsterdam d'une famille de juifs espagnols, en tirait une sorte de panthéisme mystique. Comme Descartes, Spinosa se flatte d'appliquer à la philosophie la méthode géométrique et de déduire de définitions évidentes tout son système. Or il part de ce principe que la substance est ce qui existe par soi, et il en conclut qu'il y a une seule substance, dont la pensée et l'étendue ne sont que les modes opposés. De là le panthéisme. La création n'est, pour ainsi dire, qu'une évolution divine, et la nécessité est partout. L'immortalité de l'âme est sacrifiée. Quant à la morale de Spinosa, fort étudiée

dans ces derniers temps, comme tout son système, elle est analogue à celle des stoïciens.

Le doute méthodique de Descartes contenait des germes de scepticisme, dont on peut suivre le développement chez *Pascal* (1623-1662), l'auteur des *Pensées*, et surtout chez le « savant » Huet (1630-1721), évêque d'Avranches, l'auteur du *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*. Pascal eut cet avantage sur Descartes d'avoir compris que la philosophie ne peut se suffire sans la tradition : il a même exagéré la nécessité de celle-ci. Toutefois le fidéisme et le traditionalisme ne sont professés complètement que par Huet, qui joint, pour ainsi dire, le scepticisme philosophique au dogmatisme théologique.

Un scepticisme complet, à la fois religieux et philosophique, fut professé par *Bayle* (1647-1706), auteur du *Dictionnaire historique et critique*.

Parmi ceux qui représentèrent avec le plus d'éclat en France la philosophie traditionnelle, il faut citer *Bossuet* (1627-1704) et Fénelon (1651-1715) : le premier, fidèle aux doctrines de l'école thomiste, malgré son indulgence pour quelques opinions cartésiennes; le second, enclin vers l'ontologisme et le mysticisme.

CHAPITRE XX

PHILOSOPHIE DU XVIIe SIÈCLE. ALLEMAGNE

Leibniz (1646-1716). — En Allemagne, le philosophe et le savant le plus marquant est Leibniz, né à Leipzig. Initié d'abord à la scolastique, il subit bientôt l'influence du cartésianisme, puis parut vouloir se créer un système, mais ne s'attacha peut-être définitivement à aucun; il parut professer surtout une sorte d'éclectisme. Signalons seulement ses vues les plus orignales.

Leibniz ramène tous les principes à deux : le principe de contradiction et le principe de raison suffisante. A celui-ci il rattache le principe des indiscernables et la loi de continuité.

ns l'espace,
ne pourrait
ystème de la
thèse, l'uni-
es simples,
isant toutes
ngélique le
t. Mais ces
es, tout en
être; toutes
nce d'elles-
les-mêmes.
du monde,
l'évolution
que Leibniz
ent pour le
dées innées,
t comme un
nscient, etc.
elme et pro-
nche. Ajou-
iques et les
et songea

s et depuis
ar Wolf au

rons : le mé-
exagéré qui
ite *Kircher*
ur l'*Art* de
qui continua
el de la mo-

philosophie
siècle, elle
les dans les
itons, parmi

les jésuites : *Cosme Alamanni* (1559-1634) et *Sylvestre Maure* (m. en 1687) ; parmi les dominicains : *Jean de Saint-Thomas* (1589-1644) et *Antoine Goudin* (1639-1695).

CHAPITRE XXI

PHLOSOPHIE DU XVIIIe SIÈCLE. FRANCE

Le XVIIIe siècle a vécu de la philosophie du XVIIe, dont il a tiré les conséquences. C'est ainsi que le sensualisme de Condillac, en France, avec le matérialisme, relève de l'empirisme de Bacon et de Locke ; il se fortifie indirectement des exagérations du spiritualisme cartésien. Et puis le cartésianisme, aussi bien que le sensualisme, est le principe du rationalisme des encyclopédistes et des utopies de Rousseau, qui préparent la Révolution. De même en Angleterre, l'idéalisme de Berkeley et le scepticisme de Hume peuvent se prévaloir tant de la théorie de la connaissance de Descartes que de celle de Locke. Descartes et Locke, en effet, admettent que l'homme ne connaît directement que ses propres idées. En Allemagne, Kant partage le même sentiment. De là son criticisme ou demi-scepticisme. Le panthéisme de Spinosa explique aussi, pour une part, celui qui refleurit à la fin du XVIIIe siècle. Enfin le mysticisme continue lui aussi à trouver des représentants.

Condillac (1715-1780). — En France, l'abbé de Condillac, né à Grenoble, auteur d'un grand nombre d'ouvrages, fut le père de l'idéologie sensualiste. Dans son fameux *Traité des sensations*, il expliqua toutes les connaissances humaines comme des sensations transformées et se servit, à cet effet, de l'hypothèse de la fameuse statue, qui n'éprouve d'abord qu'une sensation et s'élève graduellement à une parfaite intelligence. La sensation expliquerait jusqu'aux facultés elles-mêmes. Cependant Condillac n'était pas matérialiste ; mais il posait tous les principes du matérialisme le plus grossier. Les *La Met-*

[illegible] *Helvétius* (1715-
[illegible] le montrer.

[illegible], qui s'était
[illegible] res penseurs
[illegible] éisme incré-
[illegible] l'un des co-
[illegible] » du XVIIIe
[illegible], bien qu'on
[illegible] ait écrit un
[illegible] ttéraire était
[illegible] d'intrigue ;
[illegible] ocke, qui lui
[illegible]

[illegible] dont le ma-
[illegible] *scours préli-*
[illegible] ture ardente
[illegible] de Voltaire ;
[illegible] panthéisme
[illegible] un peu plus
[illegible] breux rédac-
[illegible] souvent que
[illegible] e ait avorté
[illegible]

[illegible] ports avec la
[illegible] par *Mauper-*
[illegible] dans l'*Ency-*
[illegible] fication des
[illegible] les idées de
[illegible] e de Berlin,
[illegible] cet ami des
[illegible] *lle*, qui lui a
[illegible] andes lois de
[illegible] ; parmi ses
[illegible] édé l'appari-
[illegible] semble. Mais
[illegible] e vivant est

composé d'une infinité d'êtres organiques. Sans adopter la théorie leibnizienne de « l'emboîtement des germes », il admet celle des « germes accumulés » ou des « molécules organiques ». Il est plus heureux et corrige Descartes en accordant aux animaux une parfaite sensibilité.

La philosophie sociale fut représentée par *d'Aguesseau* (1668-1751) et *Montesquieu* (1689-1755). Ce dernier est l'auteur des *Lettres persanes*, des *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains* et de l'*Esprit des lois*, où il propose sa fameuse théorie de l'équilibre des trois pouvoirs.

Parmi les représentants de l'économie politique, qui s'affirme dès lors comme science distincte, il faut citer *Turgot* (1727-1781) et les autres physiocrates : *Quesnay* (1694-1774), *Gournay* (1712-1759), *Dupont de Nemours* (1739-1817). Ce dernier peut être compté aussi parmi les idéologues de l'époque révolutionnaire.

Rousseau (1712-1778), l'auteur du *Contrat social*, de l'*Emile ou l'Education* et de tant d'autres écrits passionnés qui exercèrent une si grande influence, mérite une place à part. En guerre avec Voltaire, qui ne cessa de le combattre, il n'en prépara pas moins, avec lui et les autres encyclopédistes, la Révolution. Comme Voltaire, Rousseau professe un déisme superficiel et rationaliste, bien qu'il paraisse admettre la possibilité du miracle. Son erreur capitale, c'est que l'homme naît bon et que c'est la société qui le déprave ; à l'origine et dans un prétendu état de nature, tous les hommes auraient été égaux et la société serait née d'un contrat. Les positivistes eux-mêmes, avec les philosophes chrétiens, ont réfuté cette erreur, qui a inspiré les folies sanglantes de la Révolution.

Malgré son déisme, Rousseau est enclin au panthéisme naturaliste. C'est la même tendance qui se montre chez son compatriote *Bonnet* (1720-1793), né à Genève, auteur de *la Palingénésie*, et chez *Robinet* (1735-1820), auteur du livre *de la Nature*.

On voit par cette esquisse rapide que le cartésianisme était loin d'obtenir, comme au siècle précédent, la faveur des es-

prits. Il fut représenté au XVIIIe siècle par *Fontenelle* (1657-1757), qui appartient également aux deux siècles, grâce à sa longévité exceptionnelle; l'abbé *Terrasson* (1670-1750), le *Père André* (1675-1764), l'abbé *de Lignac* (vers 1710-1762), le Père *Valla* (1720-1790), oratorien, auteur de la *Philosophie* dite *de Lyon*, longtemps classique. — Citons aussi le Père *Grou* (1731-1803), traducteur de Platon.

CHAPITRE XXII

PHILOSOPHIE DU XVIIIe SIÈCLE. ANGLETERRE

En Angleterre, le sensualisme de Bacon et de Locke continuait à se développer et tournait, comme en France, au matérialisme et à l'impiété, pendant qu'un spiritualisme mal affermi ne réussissait qu'imparfaitement à le réfuter et tombait lui-même dans de graves erreurs : de là l'idéalisme de Berkeley, le scepticisme de Hume, la philosophie du sens commun de Reid et de l'école écossaise. Parmi les sensualistes nous remarquerons *lord Bolingbrocke* (1672-1751), ami de Swift et de Pope ; il fut lié aussi avec Voltaire.

Le chef de l'idéalisme est *Berkeley* (1684-1753). Toute sa philosophie est suspendue à la théorie de la perception extérieure, qui lui est suggérée par Locke et Malebranche. Si les qualités secondes des corps (lumière, couleur, son, etc.) ne sont que des affections du sujet sentant, comme le dit Locke, pourquoi les qualités premières (étendue, dimension, forme, etc.) et les corps eux-mêmes auraient-ils plus d'objectivité? En supprimant les corps, Berkeley se flattait de vaincre radicalement le matérialisme; mais, en réalité, il posait seulement les bases du scepticisme de Hume.

David Hume (1711-1776) séjourna beaucoup en France, où il se lia avec Rousseau et fréquenta la société d'Auteuil. Partant de ce principe que toutes nos connaissances viennent uniquement des sens, il en conclut que nous ne percevons que des apparences, puisque les substances, les causes et le principe

de causalité échappent également à la sensation. Ce scepticisme fut combattu en Allemagne par Kant, qui s'appliqua à lui faire sa juste part, et en Angleterre par Reid, le chef de l'école écossaise.

Thomas Reid (1710-1796) s'éleva contre le scepticisme au nom des convictions naturelles et invincibles de l'homme. De là la philosophie du sens commun. A la théorie des idées représentatives, telle qu'on l'admettait alors généralement, il substitue une théorie nouvelle de la perception extérieure, d'après laquelle l'esprit connaîtrait directement les choses par des jugements qui suivent constamment la sensation. Cousin et Jouffroy un peu plus tard, en France, s'inspireront de cette théorie insuffisante. Avec Reid, il faut citer, parmi les Ecossais, *Hutcheson* (1694-1747), *Béattie* (1735-1803), *Fergusson* (1724-1816), *Dugald-Stewart* (1753-1828), qui appartient déjà à la philosophie du XIXe siècle, *Adam Smith* (1723-1790).

Ce dernier s'est distingué surtout comme économiste. Ses *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, traduites en français dès 1781, sont restées célèbres. Il y professe le libéralisme économique, sans séparer pourtant l'économie politique de la morale. Mais sa morale est celle du sentiment ou de la sympathie.

La morale de l'intérêt ou de l'utilitarisme, mieux adaptée à l'esprit anglais, fut professée par *Jérémie Bentham* (1748-1832), qui a écrit aussi sur la législation et le droit pénal. Il imagina même une sorte d'*arithmétique morale*. Bentham connaissait la France, et la Convention lui décerna même le titre de citoyen français.

A côté de lui et de l'école écossaise, on peut placer *Franklin* (1706-1790), surnommé *le Socrate américain*, qui publiait dès 1732 l'*Almanach du Bonhomme Richard*. Franklin fut accueilli avec enthousiasme par la France et reçu on ne peut mieux dans la société d'Auteuil, lorsqu'il vint demander l'appui de Louis XVI en faveur de son pays, pendant la guerre de l'Indépendance.

[illegible] NE

[illegible] milieu du [illegible] ganisée par [illegible] l'abord l'in- [illegible] devint son [illegible] ens piétistes [illegible] le Prusse en [illegible] par Frédéric [illegible] à la fin du [illegible]

[illegible] gna pendant [illegible] fut réveillé, [illegible] ns de Hume, [illegible] scepticisme [illegible] *raison pure* [illegible]

[illegible] ue est inca- [illegible] étaphysique, [illegible] morale et la [illegible] tre les deux [illegible] employer le [illegible] oute exagéré [illegible] tes, a pour [illegible] le l'entende- [illegible] les sens tien- [illegible] es. Signalons [illegible] s des juge- [illegible] re des caté- [illegible] s et synthé- [illegible] sième espèce [illegible], parmi les- [illegible] u'une loi de

l'esprit et non pas une loi des choses. La morale kantienne, fondée sur l'impératif catégorique ou le devoir, est également indépendante de l'objet : la volonté serait bonne par elle-même et non par l'objet auquel elle s'attache ; elle serait autonome de même que la raison. Mais il est évident que notre raison dépend de la vérité et que notre volonté est liée de même par l'évidence du bien. Avec un rigorisme qui rappelle celui des stoïciens. Kant exclut de la morale tout motif intéressé. Sa théorie du libre arbitre n'est pas moins fausse ou équivoque. En religion, il est rationaliste et défavorable au culte extérieur. En somme, Kant a systématisé d'une manière redoutable de vieilles erreurs, et sa philosophie est grosse des erreurs nouvelles qui ne tardèrent pas à se produire dans les universités allemandes.

Ler plus célèbres des successeurs de Kant furent Fichte, Schelling et Hégel. Mais ces derniers appartiennent au XIXe siècle.

Fichte (1762-1814) tira du kantisme l'idéalisme subjectif. Kant s'était arrêté devant le *noumène* ou la *chose en soi* et avait refusé à la métaphysique le droit d'y pénétrer. Ses successeurs n'imitèrent pas cette réserve, mais dogmatisèrent plus qu'on ne l'avait jamais fait avant le père du criticisme. Fichte cherche le principe unique et absolu de toute science et il croit le trouver dans le principe d'identité par lequel la conscience se poserait elle-même (*thèse*) absolument et primitivement. Le moi s'opposerait ensuite au non-moi (*antithèse*), puis enfin s'accorderait avec lui (*synthèse*). Fichte se défendit d'être athée et prétendit qu'il était plutôt panthéiste à la manière de Spinosa, qui absorbait le monde en Dieu.

Parmi les adversaires de la nouvelle philosophie se distingua *Jacobi* (1743-1819), né à Dusseldorf. Il s'attacha à défendre la philosophie du sentiment et du bon sens contre l'idéalisme et le panthéisme. Mais Jacobi, esprit lettré et délicat, se défie outre mesure de la spéculation : il attribue à une sorte d'*intuition immédiate* ce qui est réservé au raisonnement et à la science.

A ce moment l'histoire de la philosophie commençait à

[illegible] mérite. Trois
[illegible] *Brucker*, né
[illegible] 745-1803) et
[illegible] ilosophie se
[illegible] elle se dis-
[illegible] signalerons

[illegible] gne : *Schil-*
[illegible] ut un idéa-
[illegible] eut appeler
[illegible] aturalisme
[illegible] se mouvoir
[illegible], il ne paraît

[illegible] NE, ETC.

[illegible] gnés pour la
[illegible] le dépôt de
[illegible] ous signale-
[illegible] uteur de *la*
[illegible] losophie du
[illegible] te mérite ne
[illegible] (1672-1750),
[illegible] out par ses
[illegible] ndit le spi-
[illegible] e l'influence
[illegible] Miceli, à la
[illegible] uste envers
[illegible] é de Bacon,
[illegible] vrages inté-
[illegible] 787), jésuite,
[illegible] au Collège
[illegible] nseigné une
[illegible] ns le dyna-

misme ; car il suppose que la matière résulte de points inétendus placés à distance les uns des autres et doués d'une double force d'attraction et de répulsion. Enfin on ne saurait oublier le cardinal *Gerdil* (1718-1802), né en Savoie, qui se distingua lui aussi dans la philosophie et les mathématiques. Il s'attacha à la réfutation de Locke. Partisan d'un ontologisme modéré, il se montra favorable au cartésianisme et surtout aux idées de Malebranche.

En Espagne, beaucoup de philosophes professèrent une sorte d'éclétisme, qui allait depuis la sympathie jusqu'à l'hostilité pour l'ancienne philosophie. D'autres se montrèrent plus ou moins fidèles aux traditions de l'école.

Les scolatiques. — Parmi les scolastiques qui se distinguèrent hors de l'Espagne, citons : le Français *Guérinois* O. P. (1640-1703), auteur du *Clypeus philosophiæ thomisticæ*, et l'Italien *Roselli* O. P., auteur d'une *Summa philosophica ad mentem Angelici Doctoris*.

Le faux mysticisme devait trouver, au XVIIIe siècle, de nombreux partisans. Citons : *Saint-Martin* (1743-1803), qui s'abstint des pratiques théurgiques, mais ne sut se défendre du panthéisme ; *Martinez Pasqualis* (vers 1715-1779), qui fut le maître de Saint-Martin ; *Swedenborg* (1688-1772), né à Stockholm, illuminé, qui fonda la *Nouvelle Eglise de Jérusalem* et peut être regardé comme l'ancètre des spirites contemporains ; *Cagliostro* (1743-1795), né à Palerme, qui fut un charlatan de génie ; *Lavater* (1741-1801), né et mort à Zurich, qui s'appliqua surtout à la physiognomonie ; *Mesmer* enfin (1734-1815), qui a donné son nom au mesmérisme.

CHAPITRE XXV

PHILOSOPHIE FRANÇAISE A LA RÉVOLUTION

Nous accordons une attention spéciale à la philosophie française pendant la Révolution. Celle-ci est déjà faite dans les idées quand elle va s'accomplir dans les faits. Alors se déroule la tragédie qui ferme le XVIIIe siècle : d'abord des es-

sanglantes
e, sans être
ne réaction
iritualistes.
uveaux dis-
t de plus en

e de transi-
ns l'histoire
fait que les
la question
Mais en con-
rigine de la
au les pro-
en suivant
ndes ques-
il n'y a pas
rs solutions
néanmoins
rèrent le re-

ologues for-
nissent dans
mbert, Con-
Condorcet,
En 1800, Ca-
unit autour
efois, quand
et quelques

o, fut élevé
ans le parti
s Girondins,
son *Esquisse*
orifie la Ré-
nglé par son
ables rendus
orains, il n'a

rien compris du moyen âge, auquel les positivistes eux-mêmes devaient rendre justice un peu plus tard. Ce progrès dont il est épris n'est point nécessaire et il ne peut en déterminer les conditions essentielles.

C'est le même rationalisme, avec l'impiété, en outre, que nous trouvons chez *Volney* (1757-1820), l'auteur des *Ruines ou méditations sur les révolutions des empires* (1791) et du *Catéchisme du citoyen français*. Il regarde l'amour de soi et le désir du bien-être comme le mobile de tout progrès et l'unique fondement de la morale. Volney avait voyagé en Orient et s'était livré à l'étude des langues.

La même morale naturaliste et utilitaire fut enseignée par *Saint-Lambert* (1716-1803) dans *les Principes des mœurs chez toutes les nations ou Catéchisme universel*, dont le succès fut inouï. C'est dans le même esprit que le conventionel *Dupuis* (1742-1809) écrivit *l'Origine de tous les cultes ou la religion universelle*, où il expliquait l'origine de toutes les religions par les phénomènes célestes et l'imagination populaire.

Les idéologues les plus marquants furent *de Tracy* (1754-1836) et son ami *Cabanis* (1757-1808) : le premier, qui réduisit en système idéologique le sensualisme qui prévalait à cette époque et peut être regardé comme le précurseur des psycho-physiologistes contemporains ; le second, qui, dans ses *Rapports du physique et du moral* (1802), professa d'abord le matérialisme, mais parut revenir plus tard, dans sa *Lettre à Fauriel*, aux doctrines spiritualistes.

Avec Cabanis, il faut citer d'autres physiologistes, dont les travaux intéressent la science psychologique : *Pinel* (1745-1826), aliéniste ; *Bichat* (1771-1802) ; *Gall* (1758-1828), fondateur de la phrénologie, qui vint exposer son système à Paris en 1808 ; *Broussais* (1772-1838), regardé comme le chef de l'école physiologique : il adopta les idées de Gall.

La philosophie de l'histoire naturelle était cultivée en même temps par *Lamark* (1744-1829), *E.-Geoffroy Saint-Hilaire* (1772-1844) et *Cuvier* (1769-1832) : Lamark, qui, plutôt que Darwin, est le véritable fondateur du transformisme ; Geoffroy Saint-Hilaire, longtemps le collaborateur et l'ami de Cuvier, contre lequel il soutint ensuite, devant l'Académie,

[illegible] ux ; Cuvier,
[illegible] mal et com-
[illegible] de la trans-
[illegible] st intéressée
[illegible], qui adopta
[illegible] ttaché à un
[illegible]

[illegible] que : *Garat*
[illegible] ont la durée
[illegible] c et compta
[illegible], qui fut le
[illegible] 45), conven-
[illegible] l'Ecole nor-
[illegible] 40), conven-
[illegible] stitut et du
[illegible] ices sur les
[illegible] scolastiques
[illegible], un des fon-
[illegible] us important
[illegible] II.

[illegible] ne au sein de
[illegible] sualisme du
[illegible] ant deux ans
[illegible] il fut comme
[illegible] listes du siè-
[illegible]

[illegible] nt spiritua-
[illegible] par devenir
[illegible] articulier de
[illegible] effort. Il de-
[illegible] phique nou-
[illegible] ut le berceau
[illegible] père, Cuvier,
[illegible]

[illegible] physicien et
[illegible] r la philoso-
[illegible] une classifi-
[illegible] 1782-1842), né

œuvre capitale.
763-1845) prépara
e coryphée. Mais
e, ne s'inspira que
des déjà impor-
llers (1765-1815),
nt (1767-1830).

GÉNÉRALE

ux qui l'ont pré-
int de vue philo-
elle des nations
de langue scien-
us par les liens
té. Néanmoins le
même des choses,
sanglantes, vers
chisme. Une sorte
les nations, qui
d'abord les idées
les armées de la
à son tour, sur-
vahie par les phi-
théisme de Schel-
vivra l'éclectisme
alisme et, du côté
isme.
français arrive à
cite ou modifie le
r, avec Darwin,
selle. L'évolution-
u par toutes les
ialisme, à l'ombre

du panthéisme et du matérialisme hégélien, prend en Allemagne une forme nouvelle; de là il envahit les deux mondes, où il rencontre d'ailleurs d'autres utopies sociales. Sous l'effort de toutes ces doctrines, l'ancien rationalisme, avec le faux libéralisme qui l'accompagne, succombe ou se transforme. Après avoir combattu la foi, il est dépossédé à son tour par les sciences positives. C'est alors que nous assistons à la renaissance du kantisme, du spinosisme et autres formes du panthéisme, du mysticisme et de ses variétés inépuisables. On peut dire que l'incrédulitc a pris de nos jours toutes les formes. C'est un Protée insaisissable. Cette anarchie intellectuelle a son expression politique dans l'équilibre toujours instable des Etats européens.

Deux grands faits néanmoins dominent tous les autres dans l'ordre philosophique et font concevoir de grandes espérances. C'est d'abord l'importance extrême qu'a prise la philosophie sociale, à la suite des développements extraordinaires de l'industrie et du commerce et de l'accroissement prodigieux de la population dans certaines contrées. C'est ensuite la renaissance de la philosophie scolastique, qui combat dans toutes les langues les erreurs contemporaines. De ces deux faits il en ressort un troisième, c'est l'influence nouvelle et prépondérante que la philosophie est appelée à exercer. Mieux que jamais peut-être elle est redevenue universelle. De là son importance incalculable et le bien immense dont elle sera capable le jour où, fidèle à sa mission, elle accordera la raison avec la foi.

CHAPITRE XXVII

PHILOSOPHIE DU XIXe SIÈCLE. PRANCE
TRADITIONALISME ET PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE
ÉCLECTISME, POSITIVISME, ETC.

En France, dans la première moitié du XIXe siècle, les esprits obéissent à trois tendances principales : un traditionalisme plus ou moins mitigé; — un éclectisme trop souvent

rationaliste; — le saint-simonisme, avec le positivisme qui en naît bientôt et se modifie de mille manières.

Les principaux représentants du traditionalisme, qui était une réaction contre le sensualisme du XVIIIe siècle et la Révolution, furent : *de Bonald* (1754-1840), *de Maistre* (1754-1821) et *Lamennais* (1782-1854).

De Bonald exagéra, en philosophie, la nécessité de la tradition et particulièrement l'importance du langage dans l'origine des idées. Il s'attacha à défendre les opinions monarchiques. *J. de Maistre*, écrivain plus remarquable encore, auteur des *Considérations sur la Révolution française*, des *Soirées*, du *Pape*, etc., professa un traditionalisme plus tempéré; ses pensées philosophiques et religieuses, malgré leur forme parfois paradoxale, révèlent un sens supérieurement juste et un véritable génie.

Lamennais exerça sur son siècle, au point de vue religieux, une influence sans égale. Mais sa carrière brisée appartient à plusieurs doctrines contradictoires. D'abord, dans son *Essai sur l'indifférence* (1818 et suiv.), il s'attache, comme de Bonald et de Maistre, à restaurer le principe d'autorité et à démontrer l'impuissance de la raison. A ce moment il groupe autour de lui des catholiques d'élite, les Gerbet, les Salinis, les Lacordaire, les Montalembert, avec lesquels il fonde l'école libérale catholique, dont le journal l'*Avenir* (1830) fut l'organe éphémère. Dans la deuxième phase, Lamennais, condamné par l'Eglise, en appelle au *sentiment universel* des peuples. De là les *Paroles d'un croyant*. Il appartient dès lors à la Révolution. Enfin dans son *Esquisse d'une philosophie*, s'affirme une sorte de panthéisme et de naturalisme.

A l'école traditionaliste on peut rapporter encore les auteurs suivants : *Ballanche* (1776-1847), esprit mystique, auteur de la *Palingénésie sociale;* un autre Lyonnais, qui fut un grand chrétien, *Blanc de Saint-Bonnet* (1815-1880), auteur de *la Douleur;* l'abbé *Bautain* (1796-1867), qui étudia d'abord à l'Ecole normale, avec les éclectiques, mais professa ensuite le fidéisme, sorte de traditionalisme, qu'il dut rétracter; *Bonnetty* (1798-1879), qui fonda les *Annales de philosophie chrétienne* et parut professer aussi certaines opinions traditiona-

listes; le Père *Ventura* (1792-1861), qui appartient à la France non moins qu'à l'Italie; *Ubaghs*, qui, à Louvain, professa un certain ontologisme, souvent accepté aussi, de même que le traditionalisme, dans les écoles ecclésiastiques françaises; *Mgr Maret* (1805-1881), qui professa à la Sorbonne et combattit le panthéisme, en s'affranchissant du traditionalisme, mais sans se dégager de l'ontologisme; *Gratry* (1805-1872), qui représenta avec un grand éclat la philosophie dans le clergé français, au milieu du XIXe siècle. Il sut s'affranchir du traditionalisme, mais ne s'inspira qu'imparfaitement des principes de la scolastique. Il insista avec raison sur la nécessité de la méthode morale en philosophie; mais cette méthode, si elle n'est bien entendue, ébranle la certitude et rouvre la porte à une sorte de scepticisme ou de croyance aveugle et toute volontaire.

Avec Gratry on peut énumérer les écrivains et les orateurs, les conférenciers et les apologistes dont les discours et les travaux intéressent la philosophie chrétienne: *Chateaubriand* (1768-1848), auteur du *Génie du christianisme* (1802), qui marqua une renaissance chrétienne; *Frayssinous* (1765-1842), qui inaugura les conférences; *Lacordaire* (1802-1861), les Pères *de Ravignan* et *Félix*, qui occupèrent avec éclat la chaire de Notre-Dame; *Montalembert* (1810-1870), ami de Lacordaire, qui fit aimer le moyen âge en écrivant la *Vie de sainte Elisabeth* et les *Moines d'Occident; Auguste Nicolas* (1807-1888), auteur des *Etudes philosophiques sur le christianisme*, etc.

L'éclectisme fut aussi une réaction contre le sensualisme du XVIIIe siècle. L'initiateur principal en fut Cousin (1792-1867), né à Paris, qui enseigna avec éclat à la Sorbonne, où il défendit les idées libérales, devint ministre de l'instruction publique et exerça longtemps une sorte de domination sur l'enseignement public en France. Trois phases bien distinctes partagent sa carrière philosophique. Dans la première, avant 1818, Cousin se déclare le disciple de Royer-Collard et de Maine de Biran; il se fait l'écho, en France, et l'introducteur de la philosophie écossaise. Dans la deuxième (1818-1833), surtout après son deuxième voyage en Allemagne (1824), il

professe une sorte de panthéisme peu déguisé. Dans la troisième enfin, il se dégage peu à peu du panthéisme, renonce à cette métaphysique hostile à la foi, réduit l'enseignement public de la philosophie à la psychologie, à la logique et à la morale, et se rapproche de plus en plus de l'Eglise. Les vues les plus originales de Cousin concernent la théorie des quatre systèmes et l'éclectisme. Il suppose que tous les systèmes se ramènent à quatre : le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme, se succédant à chaque période de l'histoire de la philosophie, le sensualisme étant vaincu d'abord par l'idéalisme, puis tous les deux par le scepticisme, qui oblige l'esprit humain à se réfugier dans le mysticisme. L'éclectisme de Cousin consiste à chercher dans l'histoire des systèmes tous les éléments de la vérité, tous les systèmes étant supposés vrais par quelque endroit, c'est-à-dire par leurs affirmations. Cet éclectisme devait servir de méthode, sinon de preuve, à un spiritualisme nouveau et supérieur. Ce qui est incontestable, c'est qu'il donna une impulsion puissante à l'histoire de la philosophie.

L'erreur capitale et persévérante de Cousin fut un rationalisme irréductible, un libéralisme faux, qui, en sacrifiant les droits de la foi chrétienne, prépara la défaite de la philosophie spiritualiste elle-même.

Ce fut aussi l'erreur de la plupart des maîtres de l'Université, qui ont été ses disciples ou ses continuateurs. Citons : *Jouffroy* (1796-1842), qui mourut dans le doute, dont il fut, comme on l'a dit, l'une des victimes ; *Damiron* (1794-1862) ; *Garnier* (1801-1864); *Saisset* (1814-1863) ; et parmi ceux qui jouèrent, de même que Cousin, un rôle politique : *de Rémusat* (1797-1875) ; *Challemel-Lacour* (1827-1896) ; *Jules Simon* (1814-1896) ; *Barthélemy Saint-Hilaire* (1805-1895) ; parmi les érudits : *Bouillet* (1798-1864), auteur du Dictionnaire qui porte son nom ; *Hauréau* (1812-1896), dont les travaux portèrent notamment sur l'histoire de la scolastique ; *Ch. Jourdain* (1817-1886), qui fit connaître la philosophie de saint Thomas ; *Ad. Franck* (1809-1893), l'auteur principal du *Dictionnaire des sciences philosophiques ; Vacherot* (1809-1897), qui adhéra d'abord à une sorte de panthéisme et soutint une polémique

très vive contre le Père Gratry; *Bouillier* (1813-1899); *Lévêque* (1818-1900), qui s'appliqua surtout à l'esthétique; *Caro* (1826-1887), qui a défendu constamment les idées chrétiennes; *Paul Janet* (1823-1899); *Ravaison* (1813-1900), qui cultiva surtout la métaphysique, puis l'esthétique et céda à des tendances idéalistes.

Pendant que l'éclectisme dominait en France et occupait les chaires officielles, le positivisme naissait dans le petit cénacle présidé par Auguste Comte. Celui-ci fut d'abord le disciple de *Saint-Simon* (1760-1825), fondateur d'une philosophie et d'une religion, le saint-simonisme. La secte, avec le Père Enfantin, surnommé le *Père suprême* (1796-1864), qui succéda à Saint-Simon, fut bientôt vouée au ridicule; mais elle n'en réunit pas moins au commencement du XIXe siècle une élite de jeunes esprits passionnés pour les idées nouvelles : les Buchez, les Jean Reynaud (1806-1863), les Pierre Leroux (1798-1871), les frères Péreire, les Arlès-Dufour, les Michel Chevalier, les Talabot, les Guéroult, etc., dont plusieurs se distinguèrent dans les grandes entreprises industrielles et commerciales du XIXe siècle.

Mais le disciple le plus célèbre de Saint-Simon fut *Auguste Comte* (1798-1857), qui rompit de bonne heure avec le maître et inaugura ses cours de philosophie positive. Le positivisme est à la fois un esprit et un système. Le système repose sur la prétendue *loi des trois états :* théologique, métaphysique et positif. C'est-à-dire que le genre humain aurait passé d'abord par la croyance religieuse, qui est le propre de l'enfance, puis se serait fié à de vains raisonnements, pour arriver enfin à la science positive. Comte exclut donc la théologie et la métaphysique du nombre des sciences; elles n'ont point de place dans sa classification des connaissances humaines, qui doit servir de base à l'enseignement public et même à l'organisation sociale. Les sciences s'y échelonnent, des plus simples aux plus complexes, dans l'ordre suivant : mathématique, astronomie, physique, chimie, biologie, sociologie, à laquelle se rattache la morale, avec la religion, dont il est question dans la *Politique positive*. Celle-ci a pour objet l'organisation

positiviste de la société, et Comte la regarde comme la partie capitale de son œuvre : elle en est aussi la partie la plus chimérique. Sur la ruine des anciens cultes et sur la base des sciences positives il prétend établir la *Religion de l'humanité*, dont il se fait le grand prêtre ; cette religion a son calendrier, ses fêtes, ses saints, qui sont les grands hommes ; elle a ses prêtres, qui sont les savants et les éducateurs du peuple. Mais la société religieuse est soumise de fait à la société civile, c'est-à-dire que l'action et le pouvoir sont aux mains des banquiers. De là, dans le comtisme, comme dans le saint-simonisme, un régime ploutocratique, à peine déguisé sous la forme de socialisme d'Etat.

Parmi les disciples de Comte les uns ont répudié complétement ses idées sociales et religieuses et n'ont gardé qu'une sorte de positivisme prétendu scientifique, c'est-à-dire dépouillé de toute métaphysique : ainsi *Littré* (1801-1881), qui a d'ailleurs modifié les idées du maître. Les autres ont formé ce qu'on peut appeler l'école positive orthodoxe, axec Laffitte pour principal chef. Malgré certaines discordes, cette école ou cette religion s'est propagée en Angleterre, en Amérique et dans diverses contrées de l'Europe.

Mais ce qu'il y a de plus remarquable dans le positivisme c'est l'esprit de scepticisme métaphysique et le naturalisme qui en sont le fond ; c'est la méthode expérimentale cultivée d'une manière exclusive. Parmi les représentants les plus marquants de cet esprit en France, il faut citer *Taine* (1828-1893), dont les travaux historiques ont été si appréciés. La seconde moitié du XIXe siècle a appartenu en grande partie à cet esprit, qui s'est modifié de bien des manières, s'est appliqué à toutes les connaissances et s'est trouvé en lutte avec la philosophie chrétienne. C'est ce qui nous reste à résumer.

Le positivisme nouveau a eu pour organe principal en France, après la *Philosophie positive* (1867-1883) de Littré, la *Revue philosophique* de M. *Th. Ribot*. La plupart des rédacteurs de cette Revue obéissent à l'esprit du positivisme. C'est le même esprit qui anime l'école anthropologique fondée par *Broca* (1824-1881) ; elle a compté parmi ses membres *de Mortillet*, *Hovelacque*.

Plusieurs des physiologistes et des psychologues de l'école positiviste se sont appliqués à des recherches sur l'hypnotisme et le magnétisme, phénomènes regardés naguère comme illusoires et étrangers à toute science. Citons *Charcot* (1825-1893), chef de l'école de la Salpêtrière, *M. Bernheim*, l'un des principaux représentants de l'école de Nancy; *Pierre Janet Charles Richet*, *Bérillon*.

Le positivisme s'est allié aussi avec le criticisme. De là le critico-positivisme avec *Renan* (1823-1892), *Guyau*, *M. Fouillée;* et le néo-criticisme avec M. *Renouvier*, *Charles Secrétan* (1815-1895) et tout un essaim de jeunes philosophes de l'Université.

Parmi les spiritualistes à tendance rationaliste on peut citer peut-être MM. *Rabier*, *Boirac*, *Séailles* ; des protestants comme *Sherer* (1815-1889), *de Pressensé* (1824-1891). Le rationalisme appliqué à l'éducation est représenté par *Paul Bert* (1833-1886), *Jean Macé* (1815-1895), MM. *Buisson*, *Compayré*, *Gréard*, etc.; le rationalisme et l'histoire des religions, par MM. Albert Réville, Maurice Vernes, Maspero.

Le spiritualisme chrétien comprend aussi de nombreux représentants, qui souvent ont cultivé toutes les branches de la philosophie. Citons Th.-H. Martin (1813-1884), Nourrisson (1825-1899), Pellissier (1819–1894), Rondelet (1823-1893), Ollé-Laprune (1839-1898). C'est parmi eux qu'il faut ranger des apologistes comme Mgr Freppel, Mgr d'Hulst, l'abbé de Broglie, l'abbé Duilhé de Saint-Projet, pour ne parler toujours que des morts; des orientalistes comme Mgr de Harlez (1832-1899).

CHAPITRE XXVIII

PHILOSOPHIE DU XIXe SIÈCLE. ALLEMAGNE

En Allemagne, les successeurs de Kant et de Fichte furent *Schelling* (1775-1854) et *Hégel* (1770-1831). Le premier, dont les idées varièrent beaucoup, professa en somme une sorte d'idéalisme transcendantal, selon lequel la création n'est que l'ex-

pression du moi et de sa réalité infinie, une manifestation de l'esprit dans les limites du fini. Le second, qui est le représentant le plus célèbre du panthéisme allemand, développa la *philosophie de l'identité*, déjà enseignée par Schelling. Son panthéisme est qualifié de *logique*, car l'absolu n'est plus le *moi*, mais l'*idée*, qui serait l'être même : de là l'identité fondamentale du néant et de l'être. Au reste, la philosophie de Hégel, comme celle de Schelling, est universelle : elle embrasse toutes les connaissances. La philosophie hégélienne du droit conclut en faveur de l'omnipotence de l'Etat, qui serait chargé de réaliser le droit dans toutes les sphères; et la philosophie hégélienne de la religion dénature tous les dogmes et tous les mystères, ramenés à de purs symboles.

L'hégélianisme est moins une doctrine ou une école qu'un esprit. Il a été interprété diversement : les uns ont essayé de le concilier avec les idées modérées en religion, en morale, en politique; les autres, au contraire, en ont tiré l'athéisme, le matérialisme et l'impiété souvent la plus militante. De là la *droite* et la *gauche* hégéliennes, dont la seconde finit par absorber la première et compta parmi ses partisans : *Strauss* (1808-1874), l'auteur de la *Vie de Jésus*, imitée en France par Renan; *Feuerbach* (1804-1872), qui au culte de l'idée-Dieu substitue le culte de l'homme et à l'idéalisme le sensualisme.

Après Hégel, le représentant le plus marquant de la philosophie allemande est *Schopenhauer* (1788-1860). Son nom est resté attaché à une théorie du pessimisme, qu'il proposa dès 1819, mais sans succès d'abord, dans *le Monde comme perception et comme volonté*. L'ouvrage commençait par ces mots : « Le monde n'est que ma représentation. » Le système de Schopenhauer est assez peu original. Au bouddhisme il a pris sa morale et son pessimisme; au bouddhisme encore, et aux systèmes de Fichte, de Schelling et de Hégel, il a pris leur panthéisme : seulement à la place du *moi* ou de l'*absolu* ou de l'*idée*, il a mis la *volonté*. A Kant il prend son scepticisme métaphysique et théologique ; comme lui aussi et plus encore, il accorde la prééminence à la volonté sur l'intelligence. Le disciple le plus célèbre de Schopenhauer est Hartmann, l'auteur de la *Philosophie de l'inconscient*.

ent pas des
cher (1768-
(1781-1832),
isme ; *Her-*
a, mais crut
canique à la
formèrent
n nom à la
favorable
faut signa-
e; Hæckel,
5); *Virchow.*
ui publient

s professè-
ader (1765-
emps, sans
même *Fros-*
ralisme fut
qui confon-
soumit aux
rent à pro-
la tête des
ua pendant
d'abord un
jours sûre,
nom à une
ui des plus

sens com-
t le scepti-
remplacée

par le positivisme, nouvelle forme de l'empirisme et du sensualisme, mieux adaptée à l'esprit anglais. *Brown* (1778-1820) et *Hamilton* (1788-1856) marquent d'abord une époque de transition. Le positivisme, combiné avec le phénoménisme et l'associationisme, est proposé ensuite par *Stuart Mill* (1806-1873), qui relève à beaucoup d'égards d'Auguste Comte. A la différence de celui-ci, Stuart Mill cultive la logique, mais il méconnaît l'idée générale et partant la nature de la déduction et même du raisonnement; en morale il professe l'utilitarisme.

Avec *Herbert Spencer*, né en 1820, le positivisme anglais devient l'évolutionnisme. Spencer, en effet, étend à tous les ordres de choses la théorie de l'évolution: monde inorganique et monde organique; règne animal et humanité; langues, religions, sciences et arts. Toujours le parfait serait sorti de l'imparfait. En métaphysique et en religion, il est agnostique : de là sa théorie de l'inconnaissable; en morale, il s'efforce, après tant d'autres, de faire sortir l'altruisme de l'égoïsme et de les accorder; sa psychologie est toute expérimentale; sa classification des sciences diffère notablement de celle de Comte, dont il se déclare indépendant; ses théories sociales aboutiraient à l'individualisme plutôt qu'au socialisme, à l'élimination du militarisme par l'esprit commercial et industriel.

Parmi les autres positivistes, il faut citer *Bain*, né en 1818; *Lewes* (1817-1878); *James Sully*.

Le darwinisme, c'est-à-dire la théorie de la descendance animale de l'homme, fait partie intégrante de l'évolutionnisme absolu. Avec *Darwin* (1809-1882), signalons *Huxley* (1825-1895), *Tyndall* (1820-1893), Romanes, mort en 1894.

Remarquons enfin une double réaction qui s'est produite contre le positivisme irréligieux : une réaction spiritualiste et mystique, dont les membres de la *Société pour les recherches psychologiques* (concernant les phénomènes d'apparitions, de télépathie, etc.) sont les principaux représentants; et la réaction du sens commun et de l'esprit traditionnel. A celle-ci on peut rattacher les ouvrages de M. *Hurrell Mallock*.

CHAPITRE XXX

PHILOSOPHIE DU XIXe SIÈCLE. ITALIE. ESPAGNE

En Italie la philosophie traditionnelle a été enseignée mieux que partout ailleurs pendant le XIXe siècle. Mais, pour ne parler maintenant que de la philosophie étrangère à celle de l'Eglise, elle s'est développée selon diverses directions. Nous les ramenons à cinq principales : — 1° le sensualisme, qui nous rappelle celui des idéologues français ; — 2° le spiritualisme, analogue à celui qui fut en France une réaction contre le sensualisme, mais manqua de principes sûrs et pactisa si souvent avec toutes sortes d'erreurs. Parmi les spiritualistes italiens, nous trouvons des catholiques ardents : ainsi *Rosmini* (1797-1855), dont l'érudition fut immense, le zèle admirable, mais dont la doctrine dut être condamnée par le Saint-Siège ; *Gioberti* (1801-1852), qui poussa le libéralisme encore plus loin que Rosmini. Tous les deux professèrent un certain ontologisme. D'autres spiritualistes, comme *Mamiani* (1800-1885), professèrent le rationalisme. — 3° Le positivisme, qui trouva en Italie, comme partout, des partisans décidés. — 4° L'hégelianisme, dont le propagateur fut *Véra* (1818-1885), qui mourut néanmoins dans le sein de l'Eglise. — 5° Le matérialisme, professé généralement par des physiologistes : ainsi *Lombroso*, l'auteur de *l'Homme-criminel*.

En Espagne la philosophie a subi, au XIXe siècle, à peu près les mêmes vicissitudes qu'en France et en Italie. Sans parler des scolastiqnes proprement dits, citons parmi les défenseurs de la philosophie traditionnelle : *Balmès* (1810-1848) et *Donoso Cortès* (1809-1853). *Castelar* (1832-1899) et quelques autres ont paru se rattacher plutôt au rationalisme. Le positivisme et le matérialisme trouvèrent aussi en Espagne plus d'un partisan.

ES SOCIALES

u XIX[e] siècle mé-
r importance ex-
llement moral et
chefs principaux :
ui en est la suite
st contraire, mais
diverses ; — 3° cer-
principalement sur
doctrine catholi-
dans l'Encyclique
Sur la démocratie
cette division n'est
n particulier, con-
et dans toutes les
usible.

liberté individuelle
e regardée plutôt
ant de devoirs an-
tes que la person-
a été soutenu par
nomistes libéraux
s sans restriction
ts, du commerce,
re, laissez passer »
stes les plus célè-
66-1834), en Angle-
valier (1806-1879),
e-Delitzsch (1808-

et il a été proposé
1832), *Cabet* (1786-

1856), *Owen* (1771-1858), *Louis Blanc* (1811-1882), *Proudhon* (1809-1865), *Karl Marx* (1818-1883), l'un des principaux chefs du socialisme collectiviste qui, de l'Allemagne, s'est répandu dans le monde entier, *Lassalle* (1825-1864), *Liebknecht* (1826-1900), *Benoît Malon* (1841-1893), *Bakounine* (1814-1876), l'un des représentants du socialisme anarchiste, *Henry George* (1835-1897), qui propagea aux Etats-Unis une sorte de collectivisme agraire.

Parmi ceux qui représentent des doctrines intermédiaires, citons : *Guillaume Roscher* (1817-1894), fondateur de l'école historique en Allemagne; *Le Play*, fondateur d'une école expérimentale en France. Parmi les disciples de Le Play, plusieurs ont paru se rallier au libéralisme, d'autres ont suivi plutôt les directions des Encycliques *Sur la condition des ouvriers* (1891) et *Sur la démocratie chrétienne* (1901).

Parmi ceux qui soutenaient déjà ou qui ensuite se sont attachés à défendre, à propager et à développer les doctrines de cette Encyclique, citons : Mgr *Ketteler* (1811-1877), en Allemagne ; le cardinal *Manning* (1808-1892), en Angleterre ; le cardinal *Gibbons*, en Amérique ; MM. de Mun, Harmel, Lemire et Gayraud, en France ; Decurtins, en Suisse ; Pottier, en Belgique.

CONCLUSION.

RENAISSANCE DE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE.

Il nous reste à signaler la renaissance de la philosophie scolastique, qui a marqué la fin du XIXe siècle. Cette renaissance fut provoquée ou consacrée par les actes de Pie IX et de Léon XIII, notamment par l'Encyclique *Æterni Patris* (1879). Parmi ceux qui ont le plus contribué à faire connaître et à développer ou à défendre la scolastique nouvelle, il faut citer, en Italie : le *P. Liberatore* (1810-1892), le chanoine *Sanseverino*, le cardinal *Zigliara* (1833-1893) ; en Espagne, le cardinal *Gonzalez* (1831-1892). Ils ont été secondés ou imités par une foule d'écrivains et de professeurs. Outre la formation d'un certain nombre d'académies de Saint-Thomas, il faut citer la

création de l'Institut philosophique de Louvain et celle de l'Institut philosophique à l'Université catholique de Paris. L'un et l'autre publient une revue philosophique.

Toutefois les succès de la nouvelle scolastique, en France du moins, ne sont guère que des espérances. Le monde de la pensée, considéré dans son ensemble : lettres, arts, sciences, politique, gravite encore autour d'autres principes, il obéit à d'autres forces. La philosophie nouvelle ne s'est emparée, en dehors du clergé, que d'un petit nombre d'esprits ; elle ne s'imposera à tous que par des institutions et des œuvres : écoles savantes, journaux et autres périodiques, bibliothèques, encyclopédies, associations puissantes, intellectuelles et morales, qui seront peut-être les assises d'une société nouvelle, si la présente, où nous sommes trop menacés, doit se transformer.

INDEX

PSYCHOLOGIA

CAPUT XLIII

CAPUT XLIV

CAPUT XLV

CAPUT XLVI

CAPUT LIII

Thesis. —*Appetitus in genere, qui naturaliter cognitionem consequitur, est potentia realiter distincta tum a potentiis cognoscitivis tum a potentiis inferioribus. — Duas potentias comprehendit : appetitum intellectivum seu voluntatem proprie dictam et appetitum sensibilem; qui iterum dividitur in concupiscibilem et irascibilem, necnon in undecim passiones, quæ optime a scholasticis numerantur. — Passiones autem, licèt virtutibus et vitiis sint valde affines, non sunt ideo per se bonæ aut malæ moraliter, sed sunt vires naturales et necessariæ, quas ratio sibi subjicere debet. — Hæc doctrina de appetitu maxime confert ad recte judicandum de naturâ delectationis et doloris, necnon de inclinationibus et instinctibus.*

CAPUT LIV

Thesis. — *Voluntas est facultas omnino distincta ab appetitu sensibili; — quæ violari non potest — et libertate potitur. — Verumtamen libertas humana adjuvatur et limitatur simul omnibus facultatibus aliisque mediis quibus uti debet.*

... RALIS

...omnes res particu-
...ium propositionum
... — Unde tandem
... licèt comprehendat
... sive practicas, quæ

...82. Objectiones. —
...m. — 1084. Scientia
...est rerum effectus.
...m secundarium. —
...omnes res particu-
...um et malum. —
...us cognoscit omnes
...us cognoscit futura
...r æternitatem præ-
...ul.: præscientia Dei
... scientiâ mediâ. —
... — 1098. Thomista-
...bilitas et unitas. De
...is comparantur. —

...A ET MISERI-
.... 177

...tque sanctissima, —
...itas divina seu Bo-
...m et liberum sunt
...æc voluntas, potiùs
...verò causam proprie
...mpletur, non impe-
...issimus et quidquid
...absolute justa et mi-

...tas est perfectissima
...m primum et neces-
...io. — 1107. Deus est
...arum. — 1109. Ob-
...m? — 1111. Voluntas
...tas Dei est immuta-
.... — 1114. Objectio.
... et misericordia. —
... misericors.

ETHICA

CAPUT LXX

1149. Ethica; ejus præstantia. — 1150. Ethica definitur. — 1151. Ethicæ relationes cum psychologiâ, logicâ, theodiceâ. — 1152. Ethica et theodicea comparantur. Utrùm ethica a theodiceâ dependeat? — 1153. Hujus tractatûs divisio. — 1154. De fine ultimo.

Thesis. — *Omnes actus humani sunt propter finem, quo specificantur in ordine morali. — Fines autem particulares ordinantur omnes ad ultimum finem, qui est beatitudo seu perfectio. — Porro beatitudo vera non est in divitiis, neque in honoribus, sive in gloriâ, neque in bonis corporis aut in voluptate sensibili. — Sed beatitudinis objectum invenitur extra ipsum hominem et in solo Deo, quem homo attingit cognitione, et etiam visione intuitivâ si agitur de beatitudine supernaturali. — Cetera bona non sunt nisi media aut effectus vel complementum respectu hujus boni supremi. — Unde beatitudo perfecta non est in hoc mundo, licèt ibi fortè bona malis longe præstare videantur.*

1155. Omnes actus humani fine specificantur. — 1156. Finium particularium ordinatio ad finem ultimum. — 1157. Homo necessariò beatitudinem quærit. — 1158. Beatitudo est objectiva : ubi sit reponenda. — 1159. Bona externa : divitiæ, honores, gloria, potestas. — 1160. Bona corporalia : voluptas. — 1161. Delectatio spiritualis. — 1162. Objectio. — 1163. Beatitudinis objectum : non est in ipso homine. — 1164. Objectiones. — 1165. Beatitudinis objectum est solus Deus. — 1166. Beatitudo dici potest omnium bonorum cumulus. — 1167. Quomodo ad bonum supremum cetera referuntur. — 1168. Non est beatitudo perfecta in terris. — 1169. Mentitus est pessimismus.

CAPUT LXXI

Thesis. — *Criterium supremum moralitatis actuum humanorum non est opinio populorum, neque lex statuta, neque etiam libera Dei voluntas, sed potiùs evidentia boni quod ratio apprehendit et cujus causa prima non est nisi in Deo. — Unde ad rationem, potiùs quàm ad sensum moralem pertinet judicare de moralitate actuum humanorum. — Isti verò sunt essentialiter voluntarii et liberi; sed eis conjungi possunt timor aliæque passiones, necnon ignorantia. —*

CAPUT LXXIII

CAPUT LXXIV

JUS NATURALE

CAPUT LXXV

...em, sed ambo
...st principium
...alibus tribui
... Legis autem
..., in quâcum-
...nes occurrere

... Vis non est
...ntia habentne
...ræcepta nega-

...IS ERGA

... et ceterorum
...per omnia.—
...tum sive inte-
...et sociale. —
...ta et superna-
...uerit, eamque

... Religio con-
...perstitione. —
...1253. De reli-
...supernaturalis
...m.

...ortet. — Unde
...e debet prout
...tatem spectat,
...utibus. Quoad
...e naturæ; sed
...que est sensus
.... — Denique
...to aggressore;

...tellectum. —
... personam. —
...dabilis immo-
...53. Jus defen-

potest. — 1265. Ob-

258

seipso, non exceptis
proximi personam,
honorem. Debentur
evolentia. — Denique
roximo in necessita-
non sufficit.

micorum. — 1268. Of-
semper illicitum. —
dalo. — 1272. Officia

TEM, FRUCTUM
IONIS......... 262

minusve juri natu-
fructus sui laboris,
utendo necessitate in
iam naturale acqui-
lia. — Hæc divisio
unde communismus
atis regimina admit-
stantiis. — Sub regi-
sunt in primis, non
ivium. — Inter jura
ciationis.

Hypnotismus secun-
is in fructus proprii
Communismi confu-
— 1279. Regiminum
tates tuendæ sunt in

SURA; DE LUDO. 267

s. — 1283. De mutuo.

pere vi seu ratione
tuo, si adsit aliquis
eptum est usura pro-

... le non est ... ducendos, ... s dimidiâ ... si fraus ...

... mutui. — ... gitima. — ... 1288. Jura ... runtur.

... 272

... git matri- ... æstantes, ... — Deinde ... unum et ... n subji- ... æ ab illo ... maxime ... reditatem

... 291. Matri- ... 293. Objec- ... 1295. De ... pectu legis ... ex matri- ... 1301. Jura ... erna circa

... 279

... contractu, ... est bonum ... bonum morale ... legislati- ... ter una et, ... decernere ... formas ... et monar- ... et ceteris ... Tyranno

25*

[illegible]

Pages.

TROISIÈME PARTIE

PHILOSOPHIE MODERNE

un vocabu-
sophie con-
Léon XIII.
10 50

ment de la
656, 660,
10 50

la condition
3 50

le la langue
2 60

in-8 illustré
2 »

sans Dieu,
de 140 pages.
orale d'après
1 fr. 50. —
: 0 fr. 50.

ique, logique
hilosophique
rand in-8 à
rochés sépa-
25 »
30 »

nd in-8 de
5 »

